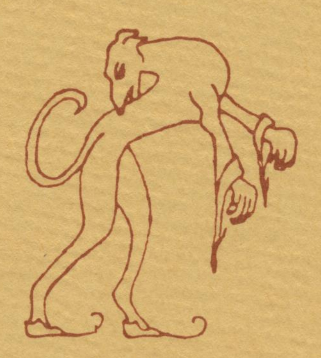


MEDIEVALES

langue
textes
histoire

SAGAS ET CHRONIQUES DU NORD





Revue publiée avec le concours du C.N.L.

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire
NUMÉROS PARUS

1 **Mass-media et Moyen Age.** (1982). Épuisé
2 **Gautier de Coinci : le texte du Miracle.** (1982)
3 **Trajectoire du sens.** (1983)
4 **Ordres et désordres.** Études dédiées à Jacques Le Goff. (1983). Épuisé.
5 **Nourritures.** (1983). Épuisé.
6 **Au pays d'Arthur.** (1984)
7 **Moyen Age, mode d'emploi.** (1984)
8 **Le souci du corps.** (1985). Épuisé
9 **Langues.** (1985). Épuisé
10 **Moyen Age et histoire politique.** Mots, modes, symboles, structures. Avant-propos de Georges Duby. (1986). Épuisé
11 **A l'école de la lettre.** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat. (1987)
13 **Apprendre le Moyen Age aujourd'hui.** Épuisé
14 **La culture sur le marché.** (1988)
15 **Le premier Moyen Age.** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt.** (1989)
18 **Espaces du Moyen Age.** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté.** (1990)

A paraître

21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance.** (1991)

MÉDIÉVALES

Revue semestrielle publiée par les Presses Universitaires
de Vincennes-Paris VIII avec le concours
du Centre National des Lettres



Les manuscrits, dactylographiés aux normes habituelles, ainsi que les ouvrages pour comptes rendus, doivent être envoyés à :

MÉDIÉVALES
Presses Universitaires de Vincennes
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis Cedex 02

SOMMAIRE N° 20 PRINTEMPS 1991

SAGAS ET CHRONIQUES DU NORD

ESSAIS ET RECHERCHES

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 5-15

Simonne ABRAHAM-THISSE

PRÉSENTATION

À qui veut connaître l'histoire de l'Europe du Nord et de l'Est, chroniques et sagas offrent une irrésistible tentation documentaire. Littéraires et historiques, elles n'en constituent pas moins chacune un genre bien particulier.

Directement issue de la tradition latine, la chronique est un recueil écrit de faits historiques rapportés dans leur succession chronologique, et dont l'auteur a été en partie le témoin[1]. Selon R. Boyer, la saga, d'origine islandaise et d'apparition plus tardive (XIIe siècle) se définit essentiellement par un art de dire *(segia sogu)* dont le texte était peut-être davantage destiné à l'expression orale. Elle n'est pas à proprement parler un ouvrage historique, mais la mise en forme de traditions orales et de sources écrites, relatant des histoires, généralement celles d'un ancêtre héroïque ou d'un personnage illustre. L'originalité du récit tient à sa technique dramatique qui privilégie le discours direct et les rebondissements de l'action en recourant aux phrases brèves[2].

Ainsi, la chronique, simple genre littéraire, relaterait l'Histoire, et la saga, véritable œuvre d'art littéraire, raconterait des histoires.

Deux styles, certes, à ne pas confondre.

Néanmoins, au-delà de ces définitions, que nous ne prétendons pas remettre en cause, il nous a paru intéressant, à travers ce volume, de montrer que chroniques et sagas n'étaient pas dénuées de similitudes.

Toutes deux sont finalement une manière de transmettre l'*Histoire*. Car, si la saga raconte des histoires, elle le fait toujours en prise directe avec l'Histoire. De même, la chronique n'est pas une sèche

1. R. DELORT, *Introduction aux sciences auxiliaires de l'histoire*, A. Colin, 1969, pp. 49-50. R. VAN CAENEGHEM-F. GANSHOF, *Kurze Quellenkunde des Westeuropaïschen Mittelalters*, Göttingen, 1964.

2. R. BOYER, *Les sagas islandaises*, Payot, Paris 1978, p. 75.

énumération et s'enrichit bien souvent de rameaux narratifs. Sans dédaigner les observations géographiques, elles privilégient l'action sur l'analyse psychologique. Soucieux de l'art d'écrire, les auteurs de chroniques le sont tout autant que ceux des sagas. Le chroniqueur polonais Jan Długosz, dont le Professeur Wyrozumski nous dresse le portrait dans ces pages[3] prône l'élégance de l'écriture et juge sévèrement les imperfections de son style.

De ces récits généralement en prose, la poésie n'a pas disparu. Les strophes scaldiques qui ornent le récit des sagas, caractérisent leur art de dire. Le passage de la chronique rimée à la chronique en prose s'est fait lentement, comme le prouve la chronique d'Ottokar de Styrie, écrite en 1310 et que nous présente ici J.-M. Moeglin[4]. Elle n'est pas le seul exemple de la survie des chroniques poétiques au Bas Moyen Age : la Chronique de Prusse de Nicolas de Jeroschin[5], la dernière chronique rimée de Livonie, de B. Hoeneke[6] ou encore la Chronique de Thuringe[7] sont autant d'œuvres en rimes. Destinées à un public de chevaliers, et vantant les vertus traditionnelles de la chevalerie, ou un pouvoir impérial fort[8], elles s'opposent aux chroniques urbaines, rédigées en prose à la gloire de la bourgeoisie. L'archaïsme du style épouse l'archaïsme des idées.

Sagas et chroniques puisent leurs racines dans la latinité et la tradition héroïque païenne. La saga rapporte les faits et gestes sur le modèle d'écrits transmis par la latinité médiévale. Les chroniques du Moyen Age sont largement inspirées de la littérature historique romaine. Długosz n'écrit-il pas en plein XVe siècle sur le modèle de l'histoire de Rome de Tite-Live, tout comme au IXe siècle Eginhard rédigea son histoire de Charlemagne sur celui de la vie des douze Césars de Suétone ? La tradition héroïque païenne transmise oralement pendant les premiers siècles médiévaux, est encore perceptible dans le récit de l'anneau de Scharfenberg analysé par J.-M. Moeglin.

Héritiers de la tradition conteuse celtique et scandinave, les Islandais auraient consigné leur mémoire dans les sagas, sous la forme d'un récit original, qui ne serait pas qu'un simple plaquage du texte oral.

3. Voir ci-dessous pp. 41-52.
4. Voir ci-dessous pp. 61-74.
5. *Kronike von Priuzenlant*, éditée par E. STREHLKE in *Scriptores rerum prussicarum*, 1, Leipzig, 1861.
6. B. HOENECKE, *Die jüngere livlandische Reimchronik*, éd. par K. HOHLBAUM, Leipzig, 1872.
7. J. ROTHE, *Duringische Chronik*, éditée par R. von LILIENKRON in *Thuringische Geschichtsquellen*, III, Iéna, 1859. Dédiée au Landgrave Henri de Thuringe (1247-1288), elle est la continuation de la chronique de R. von Ems (voir ci-dessous note 23).
8. Telle la chronique d'Othon de Freising, rédigée entre 1143 et 1146. La seconde édition de 1156, la seule conservée, est dédiée à l'empereur Frédéric Ier : *Cronica sive historia de duabus civitatibus*, éditée par A. SCHMIDT et W. LAMMERS in *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, XVI, 1974. Voir J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, A. COLIN, 1973, pp. 227-228.

Par l'exemple du *scop* frison Bernlef, S. Lebecq[9] nous démontre que le passage de l'oral à l'écrit s'est réalisé par l'intermédiaire de la christianisation : orale, l'épopée restait fort empreinte de paganisme, la mise par écrit se fait au travers du filtre religieux : rien d'étonnant à cela finalement, les clercs ayant seuls conservé la maîtrise de l'écriture (et la connaissance du latin, utilisé dans les plus anciennes chroniques) jusqu'au IXe siècle[10].

Au-delà du changement de technique, il y a donc un changement de morale et de mental : l'esprit n'est plus le même et l'objectif s'est élargi du récit héroïque à la moralisation chrétienne. Ce schéma s'applique tout autant à la Scandinavie où l'écriture est contemporaine de la christianisation vers l'an 1000. L'église a ainsi apporté aux Islandais, outre l'écriture, des modèles de composition et toute une tradition historiographique. De même en Russie, où l'écriture et le livre sont apparus avec l'évangélisation au Xe siècle.

On ne peut donc s'étonner du rôle du religieux dans les chroniques et les sagas, rôle renforcé par l'influence des hagiographies.

N'est-ce pas au nom de Dieu que Bernlef transcrit les combats héroïques du passé ? Et Eymundr, dont J.-P. Arrignon nous conte ici l'histoire, ne doit-il pas tuer Boruslav pour éviter le retour au paganisme en Russie[11] ?

Moteur de l'action, la religion figure aussi comme justification du pouvoir (celui des évêques en Scandinavie, ou de Iaroslav à Novgorod) ou moyen de l'établir : Olaf recourt au christianisme pour imposer son pouvoir unificateur en Norvège.

La transformation des mythes est également liée à celle des sociétés, et la société chevaleresque chrétienne assimile les symboles païens pour servir son propre discours ; ainsi en est-il de la signification de l'anneau : dans la saga des Féroiens[12] le *jarl* Hakon offre à Sigmundr un anneau d'or provenant d'un temple païen et qui doit lui porter bonheur. L'effet de l'anneau disparaît lorsque Sigmundr se convertit au christianisme. Dépourvu de sa protection magique, le héros marche vers la mort. L'anneau est donc ici un symbole païen. Au contraire, dans le récit que nous expose J.-M. Moeglin, l'anneau est devenu le symbole du lien vassalique, garanti par la foi chrétienne. Ces deux récits écrits au XIIIe et début du XIVe siècles évoquent l'existence d'une inspiration commune, d'origine païenne, de la Scandinavie à la Syrie.

Sous l'appellation de chroniques et de sagas sont étudiés dans ce recueil des textes de nature variée.

9. Voir ci-dessous pp. 17-24.

10. Au début du IVe siècle, la chronique d'Eusèbe de Césarée marque le passage du paganisme au christianisme. Saint Jérôme reprend en latin la seconde partie, vers 380, et lui assure une continuation.

11. Voir ci-dessous pp. 53-60.

12. R. BOYER, *La saga des Féroiens*, Paris, Aubier, 1983.

Le cas du *scop* frison Bernlef, présenté par S. Lebecq est extrait de trois textes de la *Vita* de saint Liudger, évêque de Münster au IXe siècle : il s'agit donc d'une chronique hagiographique.

E. Mornet dresse le portrait de l'évêque idéal tel qu'il apparaît au travers de 10 chroniques suédoises et norvégiennes du XIIIe au XVIe siècle — listes chronologiques plus ou moins étoffées.

Le « dit » d'Eymundr, qu'analyse J.-P. Arrignon est un court récit extrait de la *Saga de saint Olaf*, commencée en 1230 et elle-même intégrée à l'*Orbe du monde* (du nom des deux premiers mots du texte) de Snorri Sturlusson, qui, au travers de seize sagas royales raconte l'histoire de la Norvège jusqu'en 1177.

Selon J. Wyrozymski, l'*Histoire de Pologne* de J. Długosz s'apparente à des annales, mais plus qu'à l'œuvre elle-même, notre collègue de Cracovie s'attache à la personnalité du chroniqueur.

Enfin, le récit rapporté par J.-M. Moeglin, est pris de la chronique rimée d'Ottokar de Styrie, écrite au début du XIVe siècle.

Les auteurs de ces œuvres ne nous sont pas toujours nominalement connus, mais nous pouvons les situer socialement et intellectuellement. Il est vrai que, plus que le problème de leur identité, se pose celui de leur qualité. Les sagas anonymes ont pu avoir pour rédacteurs, un homme ou une école travaillant dans les *scriptoria* des couvents[13]. Chroniqueur n'est pas une raison sociale, et si Wyrozumski parle de vocation à propos de Długosz, elle s'est exercée à côté d'autres activités sociales plus déterminantes.

Dans leur grande majorité, les rédacteurs de chroniques et de sagas ont appartenu, à un moment de leur vie, au monde ecclésiastique ; depuis Adam de Brême[14] ou Helmold de Bosau[15] (pour ne citer qu'eux) jusqu'à Długosz lui-même, entré tardivement dans la vie religieuse, après avoir mené une vie de cour et œuvré politiquement au service de Casimir Jagellon.

Des hommes, donc, qui non seulement ont écrit l'histoire, mais ont contribué, pour certains, à la faire.

Parmi eux, quelques nobles aussi qui font figure d'exception, tel Snorri Sturlusson qui, dévoué à l'Islande, paya de sa vie son refus de servir le roi de Norvège, en tant que *jarl*[16] ; ou encore Otacher

13. Hypothèse de R. BOYER in : *La saga des chefs du Val aux lacs*, Paris, Payot, 1980.

14. Adam, chanoine de Brême en 1068, achève en 1075 sa « Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum » après avoir effectué un séjour de 5 ans auprès du roi danois Svendt Estrithson. Édition in *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, T. XI, Berlin, 1960.

15. Helmold de BOSAU, né en 1125 dans le Harz, a vécu dans l'entourage de l'évêque d'Oldenbourg. Il recopie partiellement l'œuvre d'Adam de Brême, avant de poursuivre une chronique plus personnelle, rédigée entre 1163 et 1172 : « Chronica Slavorum », éditée in *Ausgewählte Quellen...*, T. XIX, Berlin, 1963.

16. R. BOYER éd., SNORRI STURLUSSON, *La Saga de saint Olaf*, Paris, Payot, 1983 et R. BOYER, *La saga de Harald l'impitoyable*, Paris, Payot, 1979.

de Styrie, ministérial, membre de la noblesse et partie prenante dans les événements qu'il relate.

Écrivains, clercs ou laïcs, ces hommes sont-ils des historiens ? Długosz se qualifie lui-même de tel et J. Wyrozumski ne lui dénie pas ce titre, au contraire. La stricte consignation de la succession des faits témoigne de la volonté des chroniqueurs de faire œuvre d'historiens. La sécheresse de leur exposé, dénué de passion et de commentaires sinon de digressions, a longtemps conféré aux faits rapportés par les sagas, l'illusion de la véracité. Préromantiques et romantiques, nous explique R. Boyer (cf. note 2) accordaient une créance absolue à ces textes, promus sources historiques de premier ordre.

À ces Anciens s'opposent aujourd'hui des Modernes, qui, se livrant à une critique systématique, leur refusent, exagérément, toute crédibilité historique. Plus conteurs qu'historiens, les auteurs n'auraient utilisé l'Histoire que pour servir de support, plus ou moins exact, à leurs histoires.

En vérité, leur démarche, quand nous la connaissons, nous éclaire sur cette appréciation de l'historien.

Dès le XIIe siècle, Teitr Isleifsson, pour rédiger son *Livre des Islandais*[17], confronte ses différentes informations, écoute des témoins, établit ses datations par rapport à des repères confirmés tout comme Adam de Brême, un siècle plus tard s'attacha à recueillir les observations du roi danois Svendt Estrithson et de ses conseillers.

Snorri Sturlusson s'est livré à un véritable travail critique sur les poèmes scaldiques, les vies de roi et les sagas préexistantes qu'il avait rassemblées. En interrogeant l'archéologie, en parcourant les sources étrangères, il a comparé ses données.

Il est vrai qu'à partir du XIIIe siècle, les écrivains disposent d'une documentation antérieure plus abondante et plus variée, comme le montrent E. Mornet et J. Wyrozumski. Au début du XVe siècle, Długosz suit une démarche identique à celle de ses prédécesseurs en recourant aux observations qu'il a personnellement consignées au fur et à mesure, mais aussi à celle de son protecteur, l'évêque de Cracovie, acteur et juge de son temps. À ces témoignages directs et indirects, il ajoute de nombreuses lectures concernant son pays, mais aussi les pays étrangers plus ou moins proches (ce que faisait déjà Thietmar au XIe siècle)[18]. La densité de ces consultations, l'accumulation du savoir qui favorise les recoupements, les comparaisons et la réflexion, ce souci de la véracité des faits, n'entrent-ils pas dans la démarche nécessaire, sinon suffisante, de l'historien, telle que nous la concevons encore ?

17. Ari THORGILSSON, *Islendingabok*, écrit de 1134 à 1138, retrace l'histoire des Norvégiens de 874 à 1120, donc aussi celle de la christianisation. Cette œuvre est la reprise d'une autre, antérieure, et qui était constituée de recherches généalogiques et chronologiques.

18. Thietmar de MERSEBOURG : *Chronica*, éd. Holtzman in *M.G.H.*, Berlin, 1955.

Auteurs de sagas et de chroniques auraient donc suivi des démarches similaires, sinon identiques. Elles ne leur assurent pas toujours une totale certitude de vérité. Si la saga a pu ou voulu se contenter d'une vérité historique approximative ou transformée, la chronique, plus naturellement préoccupée de la seule vérité des faits, n'est pas pour autant exempte d'erreurs. En outre, le traitement des informations a été réalisé dans des stylistiques différentes.

Mais on ne peut nier que la saga plonge dans l'Histoire. Son existence s'explique par l'histoire même de l'Islande. Les premières sagas n'ont-elles pas raconté la vie des rois, matérialité historique s'il en est [19] ? Finalement, la saga serait un genre plus complet, intégrant la chronique en toile de fond de ses histoires, réalisant avant Alexandre Dumas, le mariage de l'histoire et de la littérature.

Si l'esprit critique des auteurs est sensible dès le XII[e] siècle l'objectivité ne semble pas avoir été un principe unanimement recherché. Textes de sagas et de chroniques sont porteurs de jugements sur l'histoire, d'une philosophie de l'homme. Dès le XII[e] siècle, Helmold dans sa chronique des Slaves expose clairement son hostilité aux non-chrétiens et son chauvinisme lübeckois. Saint Olaf exprime sa volonté déterminée d'établir l'unité de la Norvège à l'encontre des traditions de clans, jugées archaïques et dangereuses ; Snorri Sturlusson rappelle à l'homme qu'il lui appartient de manifester par ses actes les potentialités que le destin lui a données... Pour Długosz enfin, l'historien est un décrypteur, un analyste, un interprète. Point ne suffit de décrire, il faut expliquer. Inévitablement, la personnalité de l'auteur s'infiltre dans son œuvre, lui donne une identité propre. Dirions-nous différemment de l'historien d'aujourd'hui ?

Le contenu des chroniques et des sagas est fonction de l'auditoire que les rédacteurs cherchent à toucher et des objectifs qu'ils se donnent. On admet généralement que les premiers écrits visaient un public plus restreint, plus spécifique, de nobles ou de clercs, alors que les chroniques les plus récentes s'adressent à l'ensemble de la collectivité. Évolution certes liée à l'extension de la culture dans les différents milieux sociaux, notamment bourgeois, mais qui ne supprime pas le particularisme de certains textes : si les chroniques d'un Długosz, d'un Weinreich [20] sont destinées à tous les publics, celle de Lubbe concerne plus directement un public bourgeois, intéressé par la destinée d'une de ses familles [21].

19. *Heimskringla* ou saga des rois de Norvège dont fait partie la saga de saint Olav.
20. Chronique de Weinreich in *Danziger Chroniken, Scriptores Rerum Prussicarum*, T. IV, publiée par T. Hirsch et K. Vossberg, 1870.
21. *Jacob Lubbes Familienchronik*, in *ibidem*, T. VIII. Martin Grunweg, retiré dans un cloître au début du XVI[e] siècle retrace la vie de son aïeul, l'épicier J. Lubbe.

Des différentes études présentées dans ce recueil, il apparaît que les écrits des chroniques et de sagas répondent à cinq nécessités : immortaliser, raconter, distraire, édifier, glorifier.

Immortaliser : le texte sauve les faits et les hommes de l'oubli ; l'écrit est le gardien de la mémoire et plus précisement ici, une certaine mémorisation des événements et des individus, ou mieux des généalogies familiales. Il assure une stabilité au souvenir, que trop de transmissions ont volontairement ou non modifié. Il donne un passé, une référence, voire une justification à un groupe social ou national, définissant par là même son identité et sa conscience.

Raconter : pour informer et pour instruire. Les personnages mis en scène vivent leur drame exemplaire sur un fond de vaste fresque historique. L'épopée de saint Olaf se déroule lors des combats engagés pour l'unité de la Norvège ; la tragédie d'Eymundr a pour cadre les troubles des dernières années du règne de Vladimir de Novgorod, à la fin du XIe siècle ; la conversion intellectuelle de Bernlef domine « les derniers spasmes de la résistance saxonne contre le rouleau compresseur franc » selon l'expression de S. Lebecq ; l'histoire de l'anneau de Scharfenberg n'est qu'un épisode de la rebellion des nobles de Styrie au début du XIVe siècle.

La tentation de l'histoire, dite universelle qui transparaît dans les chroniques du XIIe siècle [22] motive encore les auteurs allemands du XIIIe siècle : Rudolf von Ems [23] et ses continuateurs de Thuringe ou de Munich [24] prétendent réaliser une *Weltkronik* chrétienne. Même Villani au XIVe siècle illustre la survie de ce type de chronique [25]. Quand les chroniques se font nettement plus locales, telle la chronique du Hainaut de Gislebert de Mons [26], l'ambition d'un Otacher reste encore d'écrire un siècle d'histoire du monde et celle de Długosz de composer une histoire totale de la Pologne depuis ses origines :

22. La Kaiserchronik en est un exemple significatif : poème épique composé vers 1150 à Ratisbonne par le prêtre Konrad, il relate l'histoire des empereurs romains et germaniques, entrecoupée de légendes. Cette œuvre ne fait pas preuve d'une grande exactitude chronologique. Elle est inspirée de la chronique de Würzbourg (1057) et de la chronique du monde d'Ekkerhard (1125). Elle a été éditée par E. Schroder in *M.G.H.*, Hanovre, 1892. Au XIIIe siècle, on note encore la chronique universelle de Jansen Enikel (1277), qui, de la Création, s'étend au règne de Frédéric II ; et la chronique Saxonne, première œuvre historique allemande en prose, de Eicke von Repgow (1225), éd. K. A. ECKHARDT in *M.G.H.*, N.S.I., Hanovre, 1892. Mais dans les années 1380, Jacques Twinger fait encore précéder son œuvre d'une chronique universelle.

23. Rudolf d'EMS (1200-1254) composa sa chronique universelle sur l'ordre de l'Empereur Conrad IV. Elle s'inspire de la Kaiserkronik.

24. Henri de MUNICH entreprend de donner une suite à celle de Rudolf d'Ems. Elle fut ensuite elle-même reprise par d'autres auteurs.

25. La chronique de G. VILLANI, publiée à Venise en 1537, se compose de 12 volumes. Rédigée dans les années 1340, elle fut continuée par son frère Matteo (Édition Dragomanni, 1844, Florence).

26. *Chronicon Hanoniense*, écrite au début du XIIIe siècle par Gislebert de MONS, chapelain de Baudoin V, éd. par L. VANDERKINDERE, Bruxelles, 1904.

on le voit, les prétentions restent vastes, même s'il est vrai que la majorité du récit s'attache à l'époque contemporaine de l'auteur.

La question de l'exactitude des faits rapportés se repose ici à plusieurs niveaux.

La déformation du réel, plus sensible dans les sagas que les chroniques peut être tout simplement due à la perte de la mémoire, au temps écoulé entre l'événement et sa transcription. Depuis 1953, Sigurdur Nordal[27] en a fait un facteur de différenciation entre les sagas :

— Sagas des temps archaïques, écrites tardivement et qui reconstituent les origines du IXe siècle. Le recul par rapport aux faits décrits étant important, l'imagination a suppléé, sinon supplanté la connaissance. Le sujet est plus mythique que réellement historique.

— Sagas des temps anciens, qui ont précédé de peu le temps de leur écriture : la saga de saint Olaf est un exemple de ces textes, rédigés au XIIIe siècle sur les IXe et Xe siècles, à mi-chemin de la légende et de la chronique.

— Les sagas contemporaines, les *Sturlunga Saga*, se rapprochent des chroniques par leurs conditions de rédaction[28]. Du témoignage direct, le lecteur attend une plus grande vérité. Ce type de saga peut constituer, à part égale avec la chronique, une source documentaire plus fiable.

Au-delà de cette explication, somme toute banale, la déformation du réel peut correspondre à une volonté délibérée de l'auteur, qui, pour conformer les faits à sa démonstration « habille » l'événement, comme le démontre J.-P. Arrignon.

Que le christianisme n'ait pas manqué de « masquer » et de « contaminer » la réalité païenne des origines, ainsi que l'affirme justement S. Lebecq, nous semble procéder de cette intention. Prosélytisme et propagande, dirions-nous même aujourd'hui, ne se cachent-ils pas dans cette récupération intellectuelle ?

Souvenirs perdus, souvenirs modifiés soulèvent pour le lecteur que nous sommes, des problèmes d'identification des événements comme des individus. J.-P. Arrignon tente ainsi de resituer l'aventure d'Eymundr dans la lutte contre les Varègues installés en Haute Volga depuis le VIIIe siècle et nous démontre qu'en fait, le malheureux Buruslav n'est autre que Boris, fils de Vladimir : il a fallu ici par recoupements avec d'autres sources postérieures, reconstituer totalement l'hypothèse de la réalité historique.

La lecture, pour être totale, doit donc être menée à plusieurs niveaux : celui du simple récit ; celui du rattachement au réel, et enfin celui du message que l'auteur veut faire passer. Au premier niveau, le texte est discernable par tous, mais on parvient progressivement à

27. Sigurdur NORDAL, « Sagalitteratur i », *Nordisk Kultur*, VIII, B, 1953. R. BOYER adhère à cette classification : *La vie religieuse en Islande et les sagas des évêques*, Paris, 1979.

28. Voir *La saga de Njall le brûlé*, présentée par R. BOYER, Paris, Aubier, 1976.

une symbolique du récit, plus intellectuelle, destinée à un public plus averti, pour ne pas dire d'initiés : ainsi J.-M. Moeglin nous démontre que l'anneau de Scharfenberg n'est autre que l'emblème de l'engagement vassalique ; message codé, le conte n'est interprétable dans sa plénitude que par les chevaliers.

Raconter aussi pour *distraire* : c'est une constante de la littérature nordique, et à ce titre particulièrement significative des sagas dont l'auteur écrit *til gamans* : pour distraire, et *skemka ser* : pour amuser. Le récit est un divertissement donc, qui pour mieux séduire se pare du magique et du merveilleux puisés dans la tradition folklorique. Le merveilleux est un héritage de l'épopée et sa vertu pédagogique s'apparente à celle du miracle. Son évocation confère au récit un inquiétant mystère et tout le poids d'un irrationnel qui inspire l'inquiétude mais aussi le respect ; le nain de la chronique styrienne, comme les pouvoirs de l'anneau, captent ainsi irrésistiblement l'intérêt de l'auditoire, car du magique que l'on ne comprend pas, tout peut survenir. L'évocation du merveilleux n'est, en outre, nullement incompatible avec la transmission d'une vérité historique. Elle renforce le didactisme.

Car il s'agit aussi d'*édifier*. Histoire et histoires ont un rôle moral et social : la Bible l'a signifié, il y a bien longtemps. Chroniques et sagas se doivent donc de présenter des modèles de comportement individuel ou collectif. Évêques et chevaliers sont les héros favoris des chroniques et des sagas qui ont fait l'objet de ce volume.

Tant de la recherche d'E. Mornet que de la présentation de J. Wyrozumski se dégage la figure de l'évêque idéal. Certes celui-ci doit faire preuve des vertus que l'on est en droit d'attendre de tout homme d'église : pieux, probe, modeste, vertueux, animé de zèle pastoral, respectueux du faste cultuel : des qualités visibles où l'apparence l'emporte sur la spiritualité intérieure. Ascèse, contemplation, et méditation ne sont pas, à l'évidence, les premiers mérites que l'on attend d'eux. Il est vrai que ces hommes vivent dans le siècle et non dans des monastères ; mais cette image est bien conforme à la conscience islandaise du Moyen Age qui s'accommode mal du mysticisme. À l'instar de ces clercs, le grand saint Olaf se refuse au symbole de l'être parfait. Car modèle ne signifie pas perfection. Il doit s'accommoder du pragmatisme nécessaire.

Olaf reste donc un homme avec ses faiblesses, rendant par là même l'exemple plus crédible et plus accessible. Les qualités de l'homme du temps l'emportent sur celles de l'homme d'Eglise : la noblesse de l'esprit et de l'intelligence est plus appréciée que celle du lignage.

Une formation universitaire, un bon niveau culturel sont indispensables : le chemin du savoir accompagne celui de la foi. Il est un élément de puissance qui ajoute au prestige de la fonction religieuse.

Bon gestionnaire, l'évêque est aussi un homme d'action. Il doit

faire preuve de caractère et de détermination, tout comme le chevalier qu'il peut rejoindre dans le combat si la défense de la foi et la lutte contre la tyrannie d'un mauvais roi l'exigent. Patriote, l'évêque n'en conserve pas moins l'indépendance d'esprit, de jugement et d'action que lui garantit une nomination par le chapitre ou le pape. Ainsi, le bon évêque saura maintenir la primauté de l'Église sur le temporel. C'est bien de la sorte qu'il faut comprendre son rôle de précepteur et de conseiller auprès des bons rois, auxquels il inculque sagesse et prudence. Homme d'état, l'évêque est au service du bon pouvoir, qui défend les intérêts de Dieu dans ses terres.

À ce portrait répondent finalement assez bien les personnages d'Oleśnicki, évêque de Cracovie, et même Długosz, qui surent tous deux au risque de leur carrière, s'opposer à l'arbitraire de Casimir Jagellon. Reflet de l'unité de la religion et de la société chrétiennes, l'image du bon évêque reste la même, dans les trois derniers siècles du Moyen Age, de la Scandinavie à Cracovie.

Les facettes du chevalier sont évoquées par J.-P. Arrignon et J.-M. Moeglin. Exemplaire aussi, Eymundr, ce combattant mercenaire qui, tout en vendant ses services veille à respecter ses engagements de chevalier. Il n'est pas sans rappeler le roi danois Svendt Estrithson qui combattit lui aussi douze ans durant au service des Suédois et des Norvégiens : Le mercenariat était donc habituel dans le monde nordique du XI[e] siècle. Il est aussi un homme providentiel, un sauveur, venu secourir un nouveau maître momentanément dépourvu : la saga de saint Olaf ne dit-elle pas qu'un roi est tenu à des obligations de réussite sous peine d'être sacrifié ? Le mercenariat est une réponse à cette exigence.

Le chevalier champion, campé dans la chronique styrienne, n'est pas très éloigné du précédent, en ce qu'il doit lui aussi, par sa vaillance au combat, assurer la victoire d'un tiers. Le chevalier félon, châtié pour l'exemple, complète l'évocation. Éloge du courage, de l'engagement et des vieilles obligations vassaliques, en particulier l'aide militaire et matérielle, force de la foi jurée sont encore, on le voit, des thèmes chers au public chevaleresque de la fin du XIII[e] siècle.

La signification de la chronique styrienne nous paraît aller bien au-delà de ce modèle, somme toute classique. Elle prétend proposer une solution exemplaire à des difficultés contemporaines : seuls le retour au respect des droits ancestraux et le renoncement à l'arbitraire apaiseront les déchirements que traversent alors l'Autriche (leçon contraire à celle que préconisait Olaf, résolument détourné du passé).

Le chroniqueur se veut donc moraliste politique. Derrière le remède suggéré par Otacher se dissimule tout autant une analyse personnelle des faits qu'une critique des princes. Chroniques et sagas sont ainsi des œuvres didactiques. Elles enracinent leurs modèles dans le passé. Le temps et la durée justifient la signification exemplaire. Enseignant et consacrant un passé commun, elles renforcent l'unité et la

cohésion du groupe, social ou national, dont elles légitiment l'existence et le pouvoir.

Glorifier : à la fois un moyen pédagogique et un objectif. Plus que l'individu, c'est le groupe auquel il appartient qu'il s'agit de célébrer : la communauté épiscopale en Scandinavie, les Aufenstein en Styrie, toute la Pologne pour Długosz.

Actes de foi, ou œuvre de morale et d'histoire, chroniques et sagas sont, telles deux sœurs, à la fois particulières et semblables. Chacune a bien son identité propre qu'il ne s'agissait nullement de contester. Mais les études menées dans ces pages nuancent le schéma opposant la chronique abstraite, faisant œuvre de vérité, à la saga imagée faisant œuvre de littérature.

Certes, notre recherche est incomplète. Nous n'avons pu faire place aux chroniques urbaines et bourgeoises du Bas Moyen Age et tout particulièrement celles des villes allemandes et prussiennes. Le récit des fondations urbaines, la richesse des notations politiques et économiques en font un outil indispensable pour l'historien de ces régions. Moins attachées à l'aspect religieux et à une didactique édifiante, elles sont une des preuves de la laïcisation littéraire de la fin du Moyen Age [29].

Je remercie vivement les collaborateurs de cet ouvrage, dont chaque étude est une invitation à une meilleure connaissance de ces textes... et au plaisir de les lire.

29. Les chroniques urbaines ont été publiées par C. HEGEL en 38 volumes, à partir de 1862 : *Die Chroniken der deutschen Städte vom 14 bis ins 16 Jahrhundert.* Citons : *Die Chroniken der schwäbischen Städte*, IV, Leipzig, 1894, et *Die Chroniken der niedersächsischen Städte*, I, Leipzig, 1884.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 17-24

Stéphane LEBECQ

ENTRE TRADITION ORALE ET LITTÉRATURE HÉROÏQUE : LE CAS DU *SCOP* FRISON BERNLEF

I

Le premier Moyen Age germanique nous a laissé peu de récits des temps héroïques ; et quand, tel l'anglo-saxon *Beowulf*, ils nous sont parvenus, grâce à une tradition écrite généralement tardive [1], le paganisme de leurs origines a eu le temps d'être oblitéré par le christianisme des premiers scripteurs. Parfois, c'est le christianisme même qui a donné matière à l'écriture héroïque, ainsi dans les poèmes anglo-saxons de *Judith* ou de l'*Exaltation de la Croix* ; ainsi surtout dans le récit, vieux-saxon ou vieux-frison, du *Heliand*, c'est-à-dire du Sauveur, qui se présente comme une interprétation libre — mais d'une liberté qu'il serait intéressant de définir — des Évangiles [2].

1. Les 3182 vers du poème héroïque anglo-saxon *Beowulf* sont conservés dans un unique manuscrit de la British Library, le Cotton MS Vitellius A XV, unanimement daté des environs de l'an 1000. Voir la notice de Janet BACKHOUSE, dans *The Golden Age of Anglo-Saxon Art (966/1066)*, éd. par Janet BACKHOUSE, D.H. TURNER et Leslie WEBSTER, catalogue d'exposition, Londres, British Museum, 1984, p. 152 (n° 155) ; ou encore les notices de D.K. FRY, « Beowulf » et de C.T. BERKHOUT et W. STEPPE, « Beowulf-Handschrift » dans le *Lexicon des Mittelalters*, t. 1, Munich/Zurich 1980, col. 1925-1928. La meilleure édition critique de l'œuvre reste celle de C.L. WRENN, révisée par W.F. BOLTON, *Beowulf. With the Finnesburg Fragment*, 3e éd., Londres, 1973.

2. On trouvera des extraits de *Judith* et l'intégralité de *L'Exaltation de la Croix* dans Fernand MOSSÉ, *Manuel de l'Anglais du Moyen Age des origines au XIVe siècle*, I, *Vieil-Anglais*, Paris, 1945 pp. 302-307 et 308-311 ; traduction française dans André CRÉPIN, *Poèmes héroïques en vieil-anglais*, Paris, 1981, pp. 156-168 et 185-190. Pour le *Heliand*, on peut recourir à Alfred JOLIVET et Fernand MOSSÉ, *Manuel de l'Allemand du Moyen Age des origines au XIVe siècle*, 2e éd., Paris, 1947, pp. 315-321 ; ou à H. KRATZ, *Frühes Mittelalter*, dans le *Handbuch der deutschen Literaturgeschichte*, Munich, 1970, pp. 156-159.

Assurément, le passage de la tradition orale à l'écriture, la contamination de l'ancienne épopée par le christianisme, et l'émergence d'une authentique épopée chrétienne se sont faits à des moments et dans des conditions qu'il est difficile de préciser. S'il n'est sans doute pas abusif d'évoquer le rôle des monastères continentaux et insulaires des VIIIe-IXe siècles, et peut-être l'incitation de certains rois, tels ici Charlemagne et Louis le Pieux, tels là-bas Offa ou Alfred le Grand[3], on n'en saura guère plus. Il est un texte cependant — ou plutôt *des* textes, car il s'agit des trois premières versions, toutes du IXe siècle, de la *Vita* de saint Liudger, premier évêque de Münster (803/809) — qui évoque(nt) le cas d'un *scop*, ou *scalde*[4] — le Frison Bernlef —, qui, au tournant du VIIIe et du IXe siècles, mit au service de la parole de Dieu le talent qu'il avait mis jusqu'alors à la célébration des combats héroïques[5]. Ce nouveau Caedmon[6] mérite d'être présenté ; c'est pourquoi je laisserai la parole à Altfrid, neveu de Liudger et son second successeur sur le siège de Münster (839/849), qui, auteur de la *Vita prima*, fut assurément le mieux informé[7].

II

« Comme Liudger, venu évangéliser la Frise, était parvenu au village de Helwerd, une femme appelée Mensuit le reçut dans sa maison. Tandis qu'il s'y reposait avec ses compagnons, on lui amena un aveugle qui répondait au nom de Bernlef, et qui était très apprécié de ses voisins, parce qu'il était affable et qu'il avait appris à chanter les hauts faits des anciens et les combats des rois ; mais il était affligé

3. Sur le rôle des princes et des monastères carolingiens, voir Pierre RICHÉ, *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*, Paris, 1979, en particulier les pages sur « la culture non latine des aristocrates », pp. 306-313. Sur le rôle des monastères anglais, voir Peter SAWYER, *From Roman Britain to Norman England*, Londres, 1978, pp. 18-19 ; sur le possible rôle d'Offa dans la mise par écrit du *Beowulf* et du *Widsith*, voir Peter SAWYER, *ibid.*, p. 103 ; sur le rôle d'Alfred dans l'histoire culturelle, voir James CAMPBELL ed., *The Anglo-Saxons*, Oxford, 1982, par exemple pp. 158-159 ; ou Leslie WEBSTER, « The legacy of Alfred » dans *The Golden Age* (*op. cit.*, ci-dessus note 1), pp. 18-29.

4. Au mot d'origine scandinave *scalde*, il convient de préférer le mot anglo-saxon *scop*, qui sert à désigner, dans le *Beowulf* par exemple (vers 1066), le poète/musicien.

5. Je renvoie à Wilhelm DIEKAMP, *Die Vitae Sancti Liudgeri*, 4e vol. des *Geschichtsquellen des Bisthums Münster*, Münster, 1881.

6. C'est Bède le Vénérable qui, dans son *Histoire ecclésiastique* (livre IV, chapitre 24), évoque l'habileté de Caedmon, frère vacher de l'abbaye de Whitby, à composer et chanter les Gospels. Voir Bertram COLGRAVE et R.A.B. MYNORS, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, 1969, pp. 414-420. Passage commenté par Frank STENTON, *Anglo-Saxon England*, 3e éd., Londres, 1971, p. 196 ; ou par Jean DECARREAUX, *Les moines et la civilisation en Occident*, Paris, 1962, p. 279.

7. Sur la *Vita prima*, voir DIEKAMP (*op. cit.*, ci-dessus note 5, pp. XV-XXXV). Je donne ici la traduction des *capitula* 25 et 26 du premier livre, faite d'après l'éd. Diekamp, pp. 30-32 (fondée sur les manuscrits de Leyde, Wolfenbüttel et Giessen).

depuis trois ans d'une cécité telle qu'aucune lumière ni la moindre vision ne parvenait à lui. Le regardant avec de la joie dans les yeux, Liudger lui demanda s'il voulait bien accepter de recevoir la pénitence ; et ayant reçu une réponse positive, il le pria de bien vouloir revenir le lendemain. Le lendemain précisément, alors que l'homme de Dieu était à cheval, on lui amena l'aveugle. Retenant son cheval par le mors, l'homme de Dieu emmena l'aveugle à l'écart de la foule, et, après avoir entendu la confession de ses péchés, il lui donna la pénitence. Puis il fit sur ses yeux le signe de la croix ; alors, tendant la main devant ses yeux, il lui demanda s'il voyait quelque chose. L'homme répondit en exultant qu'il pouvait voir la main. Aussitôt Liudger l'enjoignit de rendre grâces au Dieu tout-puissant. Ensuite ils allèrent, tout en devisant de la foi catholique (*fides catholica*) et des diverses exigences de l'âme, jusqu'au village de Warffum. Liudger demanda à Bernlef s'il pouvait l'identifier : aussitôt, il le désigna de son vrai nom, et ajouta qu'il pouvait en reconnaître les arbres et chacune des maisons. Liudger lui dit à nouveau : « Rends grâces au Dieu tout-puissant, qui t'a rendu la lumière. » Comme ils arrivèrent au village de Usquert où un oratoire avait déjà été édifié, il le fit prier et rendre grâces à Dieu, et il l'obligea à s'engager par serment à ne révéler à quiconque, avant que lui-même mourût, les conditions de son retour à la vue. Il respecta scrupuleusement les préceptes de l'homme de Dieu, se faisant même parfois guider par autrui en simulant la cécité ; mais après la mort du saint, il raconta à tous comment il avait retrouvé la vision.

Lorsque les serviteurs de Dieu eurent pour la deuxième fois été chassés de Frise — ce dont il a été question plus haut —, saint Liudger ordonna à Bernlef, qui était estimé de beaucoup, d'aller jusque dans les maisons particulières pour y persuader les mères de le laisser baptiser les petits enfants à l'article de la mort, en les trempant dans l'eau bénite au nom de Dieu ou en leur en versant sur la tête au nom de la sainte Trinité. Et Bernlef, obéissant aux ordres, baptisa en cette période troublée dix-huit enfants, qui tous moururent après avoir reçu le baptême, sauf deux, que le bienheureux Liudger, la paix revenue, confirma en leur imposant le saint chrême. Et chaque fois que par la suite Bernlef fut amené à retrouver le serviteur de Dieu, il lui demandait de lui apprendre les psaumes ; jusqu'à ce qu'il mourût, vieux et chargé d'années, il garda la vision qu'il avait recouvrée. Comme au moment de sa mort sa femme en larmes lui demanda comment elle pourrait lui survivre, il lui répondit que s'il pouvait obtenir quelque grâce du Seigneur, elle ne resterait pas longtemps dans ce siècle après sa mort. Alors qu'enregistrant cette réponse elle était encore en parfaite santé, quinze jours plus tard elle trépassait. »

III

S'il ne me paraît pas indispensable de refaire la critique d'un document hagiographique aussi remarquable, il me paraît essentiel de rappeler que c'est toujours avec une grande précision, spatiale autant que temporelle, qu'Altfrid prend soin de situer les différentes séquences de la vie de son héros ; et que, lorsqu'ils sont possibles, les recoupements avec les autres sources permettent de vérifier l'exactitude de son information et la pertinence de sa chronologie[8]. Comme on l'a lu au début du second *capitulum* présenté ici, l'histoire des rapports de Liudger et de Bernlef s'articule de part et d'autre d'un événement déjà évoqué plus haut par Altfrid, à savoir la seconde expulsion de Frise des serviteurs de Dieu. Celle-ci, consécutive au soulèvement des chefs frisons Unno et Eilrat, qui doit être mis en relation avec l'un des derniers spasmes de la résistance saxonne contre le rouleau compresseur franc, peut être très exactement daté de 793[9]. C'est donc quelque temps avant cette date qu'eut lieu la rencontre entre les deux hommes, dans un village sur butte — un *terp* (c'est bien le sens du mot *werd*, qui est l'un des composants du toponyme) — élevé dans la plaine maritime et qu'on situe aussi aisément sur une carte de la province néerlandaise de Groningen que les deux autres villages où les conduisit, le lendemain, leur itinéraire commun[10]. Il n'est pas impossible qu'au moment de son départ en 793, Liudger promût Bernlef dans les ordres mineurs, voire au diaconat. En tout cas, c'est vers cette époque que Bernlef troqua sa vieille habitude de « chanter les hauts faits des anciens et les combats des rois » pour l'art de la psalmodie pieuse à laquelle l'initia Liudger et dans laquelle il persévèrerait jusqu'à sa mort, survenue, comme on l'aura remarqué, après celle de son initiateur, donc après 809.

8. On trouvera des exemples des scrupules chronologiques d'Altfrid, dans mon étude sur « La famille et les apprentissages de Liudger d'après les premiers chapitres de la *Vita Liudgeri* d'Altfrid », in *Haut Moyen Age. Culture, éducation et société, Études offertes à Pierre Riché*, éd. par Michel Sot, Éd. de Paris X/Nanterre et Éd. Erasme, La Garenne-Colombes, 1990, pp. 283-299, en part. p. 284.

9. Altfrid renvoie en l'occurrence au *capitulum* 22, dont la teneur peut être aisément rapprochée de l'année 793 des *Annales regni Francorum*, dans l'éd. Reinhold RAU, vol. 1 des *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte* (in *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* dir. par Rudolf BUCHNER), Berlin, 1960, p. 60.

10. Le texte original dit *Helewyret Werfhem Wyscwyrd* qu'on identifie aisément avec les actuels villages de Helwerd, Warffum et Usquert (Pays-Bas, province de Groningen). Voir Herre HALBERTSMA, *Terpen tussen Vlie en Eems. Een geografisch-historische Benadering*, 2 vol., Groningen 1963 (t. 1 : Atlas ; t. 2 : Texte) ; ou encore Stéphane LEBECQ, « De la Protohistoire au Haut Moyen Age : le paysage des *Terpen* le long des côtes de la Mer du Nord, spécialement dans l'ancienne Frise », dans *Le paysage rural : réalités et représentations*, Actes du X[e] Congrès des Historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, n° spécial de la *Revue du Nord*, t. 62, 1980, pp. 125-151, en part. pp. 137-139 (avec carte) ; ou, du même « Les Frisons entre paganisme et christianisme », dans *Christianisation et déchristianisation*, colloque de Fontevraud, Presses de l'Université d'Angers, 1986, pp. 19-45, en part. pp. 34-35.

Cela étant dit, il peut paraître aventureux de prétendre en savoir plus sur l'activité littéraire du *scop* païen, puis sur celle du chantre chrétien. En suivant la trace de quelques spécialistes qui ont tenté récemment de relever la gageure, on peut, au moins à titre d'hypothèse, formuler quelques observations. Notons pour commencer que l'auteur de la *Vita secunda*, écrite avant 855 par un moine de Werden, c'est-à-dire d'une abbaye que Liudger avait fondée vers 800 sur les bords de la Ruhr et où avaient pu se conserver certaines traditions, en dit un peu plus sur Bernlef lui-même : non seulement il était « honnête de mœurs, aimable en paroles, apprécié des pauvres et des riches » — autant de lieux communs qu'on prendra pour ce qu'ils valent —, mais encore il était « expert à chanter les hauts faits des anciens » — ce qui n'est pas bien nouveau pour nous —, et surtout « le meilleur poète de la langue tudesque » *(Thiudiscae linguae poeta optimus)*[11]. Du coup, on se prend à rêver : Bernlef ne joua-t-il pas un rôle décisif dans la tradition des épopées anciennes, éventuellement même dans leur mise par écrit ?

L'archéologue et historien frison Herre Halbertsma s'est interrogé sur « les combats des anciens rois » et sur l'identité des dynastes dont Bernlef avait l'habitude de chanter les hauts faits[12]. Il souligne en particulier la mention de plusieurs « rois frisons » dans l'ancienne épopée anglo-saxonne : dans le *Beowulf* bien sûr, où un *Frescyning* apparaît, allié des *Hetware* (les *Chattuarii* de la ligue franque) dans les combats qui les opposèrent au roi des *Geats Hygelac* (le *Chlochilaichus* de Grégoire de Tours)[13] ; mais aussi dans le *Widsith*, où est expressément cité *Finn Folcwalding Fresna cynne* (Finn fils de Folcwald roi des Frisons), le même Finn qui apparaissait explicitement dans le *Beowulf* et implicitement dans le *Finnesburg fragment*[14] à l'occasion des nombreux combats qui l'avaient opposé aux Danois Hnaef et Hengest.

11. Sur la date et le lieu de rédaction de la *Vita secunda*, voir Diekamp (*op. cit.*, ci-dessus note 5) pp. XXXIX/XLI. Pour le portrait de Bernlef, voir livre 1, c. 21, pp. 65-66.

12. Herre HALBERTSMA, *Frieslands Oudheid*, thèse dactylographiée, 2 vol., Groningen, 1982, vol. 2, pp. 780-788. Ou encore du même, « Friesische Königssagen », *Philologia Frisica anno 1969*, Grins, 1970, pp. 76-78.

13. Pour le *Frescyning* du *Beowulf*, voir le vers 2503 : éd. WRENN citée ci-dessus note 1, p. 189. Sur *Chlochilaichus*, auteur d'un raid sur les côtes de Frise en 523, voir l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours (III, 3), par exemple dans l'édition de Rudolf BUCHNER, *Gregor von Tours. Frankische Geschichte*, tomes I et III des *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, Berlin, 1967, tome 1, p. 143.

14. Pour le *Widsith*, on peut recourir à l'édition de Kemp MALONE, *Widsith*, Londres 1936 (vers 27) ; pour le *Finnesburg fragment*, voir l'édition Wrenn citée ci-dessus note 1. Pour les correspondances entre le *Beowulf* et les autres poèmes héroïques, voir G.N. GARMONSWAY, Jacqueline SIMPSON et Hilda Ellis DAVIDSON, *Beowulf and its Analogues*, paperback edition, Londres, 1980, en part. pp. 248-250.

Le cas de Finn — dénominateur commun, parmi d'autres[15], à l'ensemble de ces œuvres — suffit à montrer qu'il existait dans l'Angleterre des VIIIe-IXe siècles un véritable cycle épique ; et le cas d'Hygelac — parmi d'autres, lui aussi[16] — suffit à montrer que la tradition héroïque puisait dans un fonds historique palpable, celui de l'époque migratoire des Ve-VIe siècles. On est naturellement en droit de penser que ce fonds, où il est question de Danois, de *Geats*, de Frisons, de Jutes, mais nullement d'Angles ni de Saxons, fut commun aux insulaires et aux continentaux, plus précisément aux Angles d'un côté (c'est probablement dans un dialecte anglien que le *Beowulf* trouva au cours du VIIIe siècle sa première forme écrite)[17] et aux Frisons. Il est même possible que les contacts, culturels autant que matériels, qui furent multipliés entre la Frise et le Northumberland au cours des VIIe-VIIIe siècles[18], contribuèrent à nourrir une tradition héroïque commune.

Si l'on suit volontiers Herre Halbertsma dans cette hypothèse, on peut ajouter à la liste des rois que chanta Bernlef ceux, plus récents, dont l'histoire a gardé le souvenir parce qu'ils s'étaient acharnés à défendre la Frise contre les envahisseurs francs — et je pense en particulier à Radbod, dont la mémoire acquit une dimension légendaire, noire chez les Francs, dorée chez les Frisons, sitôt après sa mort en 719[19].

Converti, nous dit-on, Bernlef entreprit d'apprendre les psaumes : il y a tout lieu de penser qu'il mit désormais son talent à chanter

15. C'est le cas notamment de Hnaef et de Hengest.

16. Ainsi le roi Offa, ancêtre du roi Offa de Mercie, apparaît-il dans le *Beowulf*, dans le *Widsith* et dans une abondante littérature généalogique : voir GARMONSWAY et al. (*op. cit.*, ci-dessus note 14), pp. 222-237.

17. Voir C.L. WRENN, *op. cit.*, ci-dessus note 1, pp. 14-20, en part. p. 16. Après Dorothy WHITELOCK (*The Audience of Beowulf*, Oxford 1951), l'auteur se dit prêt à remettre en cause la date d'environ 700 habituellement proposée, pour accepter une datation plus tardive dans le VIIIe siècle (pp. 17 et 26).

18. Voir mes *Marchands et navigateurs frisons du Haut Moyen Age*, 2 vol., Lille, 1983, en part. vol. 1, pp. 24 et 89-90. On peut ajouter le fait qu'on voit apparaître à peu près simultanément à la fin du VIIe siècle des modifications identiques dans les alphabets runiques frison et northumbrien : voir R.W.V. ELLIOTT, *Runes*, 3e éd., Cambridge, 1980, pp. 37-38 ; ou Stéphane LEBECQ, « Dans l'Europe du Nord des VIIe /IXe siècles : commerce frison ou commerce franco-frison ? » dans *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations,* t. 41, 1986, pp. 361-377, en part. p. 363.

19. Sur l'écho immédiat que la mort de Radbod suscita dans le monde franc, et même anglo-saxon, voir Stéphane LEBECQ, « Francs contre Frisons (VIe/VIIIe siècles) », dans *La guerre et la paix au Moyen Age*, Actes du 101e Congrès national des Sociétés savantes, Paris, 1978, pp. 53-71, en part. p. 61 (et note 39). Sur le développement légendaire du souvenir de Radbod en Frise, voir par exemple Herre HALBERTSMA, « The Frisian Kingdom », dans les *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek*, t. 15-16, 1965-1966, pp. 69-108, en part. pp. 72-73 et surtout Herre HALBERTSMA, « Geschichte der Christianisierung im niederländischen Küstenbereich unter Berücksichtigung der Bodenforschung » dans *Chritianisierung und Früheschristentum im friesisch-sächsischen Küstenraum*, colloque de 1976, édité à Aurich en 1980, pp. 1-30, en part. pp. 15-21.

la vérité à laquelle il venait d'adhérer. Peut-être, plus précisément, se mit-il à célébrer sur le mode héroïque l'histoire de Jésus : après tout, le *Heliand* n'est rien d'autre que la mise en forme épique des Évangiles — des Évangiles certes revus par la morale et par le coutumier germaniques, puisque si l'épisode de saint Pierre tranchant l'oreille de Malchus pour venger le Christ est décrit avec volubilité, rien n'est dit de l'obligation faite aux fidèles de pardonner les offenses et de se réconcilier avec leurs ennemis [20]. La plupart des manuscrits du *Heliand*, en tout cas les plus anciennement connus — le *M* de Munich, daté du IXe siècle, et le *C* du British Museum, daté des Xe/XIe siècles — ont été écrits dans une langue considérée comme du « vieux-saxon pur » ; et une tradition qu'on a longtemps crue bien étayée attribuait la première rédaction de l'œuvre au monastère de Fulda, dont la politique concertée de l'empereur Louis le Pieux et de l'écolâtre puis abbé Raban Maur aurait fait un lieu de rencontre idéal entre la culture sacrée et la culture profane, plus précisément un atelier de traduction des Écritures en langue vulgaire [21]. Or voici qu'a été découvert en 1979, à Straubing en Bavière, un nouveau manuscrit, le manuscrit *S*. Sa langue diffère sensiblement de celle des autres manuscrits, et les spécialistes s'accordent à considérer qu'elle doit être rapprochée du vieux frison, mais à un stade archaïque de son évolution. En somme, le manuscrit de Straubing offrirait le premier véritable monument d'une littérature proto-frisonne [22].

Du coup, l'érudit J.J. Van Weringh, reprenant certaines hypothèses naguère formulées par Drögereit, a voulu aller plus loin : le manuscrit *S* présenterait le *Heliand* dans sa langue originelle, le proto-frison ; les autres manuscrits n'en offriraient que des traductions anciennes, en vieux-saxon ; l'œuvre aurait vu le jour dans la fondation liudgérienne de Werden, où de nombreux Frisons récemment convertis avaient été envoyés pour être initiés aux mystères du christianisme ; et son auteur, ou du moins son premier rédacteur, serait — naturellement, a-t-on envie de dire — le seul *scop* frison dont le nom nous soit connu, et qui de surcroît a été illuminé, dans tous les sens du terme, par sa rencontre avec Liudger : l'aveugle Bernlef, originaire du village frison de Helwerd [23].

Aucun des hagiographes, cependant, n'avait dit que Bernlef était allé à Werden ; aucun non plus n'avait dit que Bernlef, qui savait chanter et apprendre, était capable d'écrire. Mais si les arguments voulant faire de lui l'auteur du *Heliand* peuvent paraître beaucoup trop

20. Voir ci-dessus note 2, en part. l'ouvrage de JOLIVET et MOSSÉ, p. 316.

21. *Ibid.*, p. 315 ; et Pierre RICHÉ, *Les écoles et l'enseignement...* (*op. cit.*, ci-dessus note 3), en part. p. 311.

22. Voir K. SIERKSMA éd., *Liudger, Bernlef, Heliand en het Drie-Koningenverhaal in der Lage Landen taal van het jaar 815*, Muiderberg (Stichting Comite Oud Muiderberg, n° 23), 1984.

23. J.J. VAN WERINGH, « Liudger, Bernlef, Heliand : de oorsprong van een vroegmiddeleeuwse gospel-story », dans l'ouvrage cité note 22.

sollicités, ils nous permettent néanmoins d'imaginer ce qu'avait pu être le contenu de la poésie du *scop* païen devenu chrétien, de même que les pistes ouvertes par Herre Halbertsma ont pu nous suggérer à quelles sources — communes aux peuples marins du continent et de l'outre-mer anglo-saxon — Bernlef était allé puiser pour pouvoir célébrer « les hauts faits des anciens et les combats des rois ».

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 25-40

Elisabeth MORNET

L'IMAGE DU BON ÉVÊQUE DANS LES CHRONIQUES ÉPISCOPALES SCANDINAVES À LA FIN DU MOYEN AGE

« ... *diligentissime laborare, tyrannis resistere, haereticos reprimere, innocentes defendere, oppressos erigere, pauperibus succurere, fidem Christi extendere...* »
Johannes Magnus

I

L'épiscopat est une institution relativement « récente » dans l'histoire médiévale des royaumes nordiques ; malgré quelques tentatives, peu suivies d'effet, au cours du IXe siècle, l'implantation de structures ecclésiastiques durables n'intervint qu'à partir de la fin du Xe siècle, d'abord au Danemark [1]. Néanmoins, l'importance que le corps épiscopal avait revêtue dès ses débuts ne cessa de s'affirmer : peu nombreux — on comptait 22 évêchés à la fin du Moyen Age, y compris celui d'Åbo en Finlande, et ceux de la lointaine Islande — les évêques jouèrent un rôle essentiel dans l'histoire religieuse et politique scandinave, et leur personnalité comme leur action sont en général bien connues. Plusieurs d'entre eux furent considérés comme des saints et furent l'objet d'un culte développé, comme le premier évêque d'Åbo saint Henri ou celui de Linköping Nils Hermansson. Les autres, pour moins éclatants que fussent leurs mérites spirituels, furent souvent de fortes personnalités. Tenter de cerner l'image qu'ils ont laissée et de déterminer les contours de l'idée qu'eux-mêmes ou leur entourage se faisaient du bon évêque a paru digne d'intérêt et ce sera l'objet principal des quelques réflexions qui vont suivre.

1. La première métropole proprement scandinave fut établie à Lund en 1139 seulement ; s'en détachèrent en 1153 les évêchés norvégiens qui devinrent suffragants de Nidaros (Trondheim), et en 1164 ceux de Suède qui formèrent la province ecclésiastique d'Uppsala.

Parmi les sources dont nous disposons, les chroniques épiscopales établies à l'ombre des cathédrales sont loin d'être négligeables, malgré les aléas de leur transmission qui en firent disparaître beaucoup, et leur inégale qualité. Il ne sera aucunement question d'analyser leur valeur de source événementielle ou biographique ; mon intention n'est pas de discuter de l'exactitude des faits relatés, ce qui a déjà été fait[2], ni de critiquer le jugement, justifié ou non, porté par les chroniqueurs sur les pontifes qu'ils évoquaient. Ce sont les modes d'expression du discours qui importeront ici, et je m'appuierai sur les termes mêmes définissant les mérites du bon évêque, ou les faiblesses de ceux qui auraient manqué à leurs devoirs.

Ces chroniques ne sont pas nombreuses. J'en ai retenu dix, qui concernent quatre sièges épiscopaux suédois (Uppsala, Skara, Linköping et Åbo) et deux danois (Lund et Odense). En voici une description sommaire :

UPPSALA

1 *Inc. : « Hec sunt nomina Episcoporum et Archiepiscoporum upsaliensis ecclesie.* » Bibliothèque de l'université d'Uppsala (UUB), *C 92*, f°3r-v. Première moitié du XIVe siècle. Édition : *Scriptores Rerum Suecicarum Medii Aevi* (SRS), Cl. Annerstedt éd., Uppsala 1871-76, 3, *2*, p. 97-98. Liste incluant l'archevêque Nils Allesson († 1305). Latin.

2 *Inc. : « Primus episcopus vpsalensis fuit euerinus* »... Liste insérée dans le *Registrum ecclesie Upsalensis*, Riksarkivet (Stockholm), *A 8*, f°14-15v. Édition : *Diplomatarium Suecanum* (DS), B.E. Hildebrand éd., Stockholm 1858, 5, *1*, n.3834, p. 298-303. La compilation du *Registrum* débuta en 1344 à l'initiative de l'archevêque Hemming. La liste fut tenue à jour à partir de celui-ci jusqu'à Jöns Bengtsson Oxenstierna († 1467). Latin.

3 Johannes Magnus Gothus, *Historia Metropolitanae Ecclesiae Upsaliensis in regnis Svetiae et Gothiae,* Romae 1557. Ouvrage composé par l'archevêque en 1536 lors de son exil à Danzig, et édité à Rome après sa mort par les soins de son frère Olaus Magnus[3]. Latin.

SKARA

4 *Chronicon vetus episcoporum Scarensium*. Bibliothèque royale de Stockholm (BRS), *B 59.* Copie du premier quart du XIVe siècle. Original perdu, dont le terme ultime de rédaction se situe entre 1238

2. Les études concernant telle ou telle chronique seront citées suivant les besoins.

3. Je n'ai pu consulter l'édition originale (un exemplaire se trouve à la Bibliothèque royale de Stockholm). Édition dans *Scriptores Rerum Suecicarum* (S.R.S.), *op. cit.*, pp. 5-97. Cet ouvrage, dont les motivations sont fort complexes — on y reviendra —, présente la même caractéristique formelle que les autres chroniques retenues, à savoir une suite chronologique de notices.

et 1257/59[4]. Notices épiscopales jusqu'à l'évêque Stenar († 1238). Édition : SRS, 3, *2*, p. 112-115. Suédois.

5 Brynolf Gerlaksson, *Chronicon rhytmicum episcoporum Scarensium*. BRS, *B 35*, f°120-125. Début du XVIe siècle. Édition : SRS, 3, *2*, p. 115-120. L'évêque Brynolf Gerlaksson (1478-1505) a produit une version rimée de la version en prose et lui a donné une suite jusqu'à son propre épiscopat. Suédois. Strophes de 6 vers avec un titre (nom de l'évêque en latin).

ÅBO

6 *Inc. : « Pontifices isti finlandenses meruere Ecclesias regere su(f)fulti doctrine Christi »*[5]. UUB, *Palmskiöldska Samlingen*, n° 312, p. 369-373. Début du XVIe siècle. Dernière édition : A. Maliniemi, « Suomen keskiajan piispainkronikan n.s. Palmsköldin katkelma », dans *Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia*, 47 (1945), p. 387-391. Notices épiscopales jusqu'à l'évêque Kort Bidz († 1489) ; la dernière est incomplète. Latin.

7 Paul Juusten, *Catalogus et ordinaria successio episcoporum Finlandensium*[6]. Notices épiscopales jusqu'à Paul Juusten lui-même. Son autobiographie, inachevée, s'arrête en 1547. Latin.

LINKÖPING

8 *Cronica Episcoporum Lincopensium paa svensche*, Söderköping, Olavus Ulrici, 1523. Aucun exemplaire subsistant. Édition : SRS, 3, 2, p. 103-112, d'après une copie du début du XVIIe siècle et de ses variantes[7]. Suédois. Strophes rimées de longueur variable, précédées du nom latin de l'évêque et de son numéro d'ordre.

LUND

9 *Chronica archiepiscoporum Lundensium*. Manuscrit le plus ancien connu : Bibliothèque royale de Copenhague, *Cod. Arnœmagnanus*

4. G.T. WESTIN, « Skara biskopskrönika », dans *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, Copenhague, 15 (1975), c.401-402. H. SCHÜCK, « Det augustinska kanikesamfundet vid Skara domkyrka », dans *Ur Västergötlands forminnesförenings tidskrift*, 1983-84, p. 144 et 187.

5. Ce titre, comme ceux des deux précédentes chroniques, a été donné par Annerstedt dans son édition (S.R.S.).

6. Dernière édition : *Paulus Juusten Catalogus et ordinaria successio episcoporum Finlandensium*, S. HEININEN éd. (Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia, 143), Helsinki 1988. Sur la tradition manuscrite et les éditions, voir l'introduction.

7. Sur les manuscrits utilisés, voir H. NORMAN, « Rimkrönikan om Linköpings biskopar » dans *Kyrkohistorisk* Årsskrift, 40 (1940), pp. 128-174. Le manuscrit *E 219* de la Bibliothèque de l'université d'Uppsala (U.U.B.), qui est la copie effectuée au début du XVIIIe siècle par Nils Rabenius d'après un exemplaire incunable découvert à Dorpat, n'a pas été retrouvé par Annerstedt. Voir aussi I. COLLIJN, *Sveriges bibliografi intill år 1600* (Skrifter utg. av svenska litteratursällskapet, 10, *1* : 1478-1530), Uppsala 1934-38, pp. 279-285. H. SCHÜCK, *Ecclesia Lincopensis. Studier om Linköpingskyrkan under Medeltiden och Gustav Vasa*, Stockholm 1959, p. 30 et sq.

37 (pars xxi), 4°. Début du XVIe siècle. Trois strates chronologiques différentes ; le premier auteur est l'archevêque Niels Jensen (1361-1379) ; la continuation fut commandée par l'archevêque Tue Nielsen († 1472) ; un auteur anonyme ajouta vers 1500 les deux dernières notices concernant les archevêques Jens Brostrup et Birger Gunnersen. Édition : *Scriptores historie Danicae minores* (S.M.), M.Cl. Gertz éd., 2, *1*, Copenhague 1918-1920, p. 105-131[8].

ODENSE

10 *Catalogus episcoporum*[9]. Édition dans T. Nyberg et F. Saaby Pedersen, « De latinske vers om Odenses middelalderlige biskopper », dans *Fynske Årbøger*, 1980, p. 76-98. Les éditeurs ont reconnu au moins trois phases de rédaction depuis le milieu du XIIIe siècle jusqu'après la mort de l'évêque Jens Beldenak en 1537. Vingt-cinq paires de vers latins.

Ce n'est pas le titre des pièces qui a justifié le choix du corpus : celui de *Chronica episcoporum* sous lequel elles sont maintenant désignées a été attribué le plus souvent par les copistes ou éditeurs des XVIe et XVIIe siècles, à qui nous devons généralement de les connaître, ou même par des éditeurs plus récents : ainsi l'historien Cornelius Hamsfort (1546-1627) a indiqué en souscription sur la copie qu'il fit d'un manuscrit médiéval aujourd'hui disparu : *Chronica pontificum Lundensis Ecclesie*[10]. Ce n'est sûrement pas le titre original de l'œuvre, si jamais il y en eut un. Il est probable que l'édition de 1523, dont aucun exemplaire ne subsiste aujourd'hui, de la chronique rimée des évêques de Linköping portait le titre de *Cronica Episcoporum Lincopensium*[11]. Mais la *M. Pauli Juusten chronicon episcoporum Finlandensium* éditée par H.G. Porthan à la fin du XVIIIe siècle s'intitulait à l'origine *Catalogus et ordinaria successio episcoporum Finlandensium*.

En réalité, ces « chroniques » s'apparentent surtout à des listes épiscopales plus ou moins étoffées, et c'est cette forme de catalogues ordonnés chronologiquement qui a constitué mon critère de choix principal. Une notice pour chaque évêque cité, parfois soigneusement numéroté, est le cadre de référence obligé du discours. L'allure formelle de celui-ci n'en est pas moins fort variée. L'usage du latin côtoie

8. Sur la tradition manuscrite voir l'introduction de l'édition.

9. C'est le titre qui transparaît de l'annotation de Cornelius Hamsfort, dans la *Series episcoporum Otthoniensium* composée en 1573 : il a en effet utilisé les vers latins en conclusion de ses notices biographiques. « *Autor versuum catalogi Episcoporum de eo hos composuit...* » (*Scriptores Rerum Danicarum Medii Aevi*, J. LANGEBEK éd., 7, Copenhague 1792, p. 241).

10. Bibliothèque de l'université de Copenhague, *Ms Additam. 181a*, 4°.

11. Par exemple, *Ms E 219* (U.U.B.). Le premier feuillet de ce manuscrit est illustré par un dessin représentant un évêque, sans doute la copie de la vignette ornant le frontispice de l'édition incunable.

celui des langues vernaculaires, la prose prédomine, mais certains auteurs se sont essayés à la versification avec un talent que je laisserai à l'appréciation des spécialistes.

Un autre facteur d'hétérogénéité réside dans le type d'élaboration des chroniques. Certaines d'entre elles ont été composées en plusieurs étapes, comme à Lund ou à Uppsala : le discours sur les mérites épiscopaux s'en trouve-t-il plus diversifié que dans un texte homogène produit par un auteur unique comme à Uppsala ou à Linköping ? Rien n'est moins sûr. En effet, certains chroniqueurs ont utilisé les listes antérieures, parfois de très près : Brynolf Gerlaksson ne dit pas autre chose du mauvais gouvernement de l'évêque Bengt le Jeune que l'ancienne chronique [12]. De même, Paul Juusten s'inspira très étroitement des modèles [13] dont il disposait, parfois mot pour mot, surtout au sujet des plus anciens évêques, pour lesquels il avait peu de documentation à sa disposition.

On aura remarqué que deux chroniques postérieures à l'adoption de la Réformation dans les royaumes nordiques ont été retenues dans le corpus. Le *Catalogus* de Paul Juusten (ca 1520-1575), malgré sa date très tardive [14], a semblé digne d'intérêt pour scruter d'un œil rapide comment un prélat réformé jugeait ses prédécesseurs du Moyen Age. Johannes Magnus a écrit son *Historia* en 1536. C'est une œuvre violemment polémique, parfois imaginative, où l'ex-archevêque d'Uppsala en exil exprime son amertume et sa rancœur envers les rois tyrans qui ont persécuté l'Église, et envers le pire de tous, Gustave Vasa, qui l'a persécuté, lui, et qui a introduit l'hérésie luthérienne dans le royaume de Suède : il donnera le point de vue d'un catholique réformateur et humaniste, qui ne diffère peut-être pas tant que cela de positions plus modérées.

À quelques exceptions près, qui concernent d'abord les plus anciennes chroniques, les auteurs ou au moins les commanditaires sont connus. Lorsque les évêques ne signèrent pas eux-mêmes l'ouvrage comme Niels Jensen, Brynolf Gerlaksson, Johannes Magnus ou Paul Juusten, ils en furent très certainement les inspirateurs, comme l'archevêque de Lund Tue Nielsen, que le clerc anonyme chargé de la rédac-

12. Chronique ancienne : « il réunit armes, cottes de mailles et boucliers pour gouverner son évêché. Il était avec les clercs et les laïcs impitoyable et prompt à la colère. Beaucoup de biens de l'évêché furent perdus de son temps. » S.R.S. 3, *2*, p. 114. Brynolf Gerlaksson : « De lui le pays reçut un grand fardeau. Il commanda tout le peuple sans frein. Et violenta l'évêché... » *ibid.*, p. 117.

13. Outre la chronique citée, P. Juusten avait sans doute à sa disposition au moins une continuation pour les successeurs de Kort Bidz jusqu'à Jöns Olofsson († 1510), comme il le souligne dans son prologue : « ... *Collegi igitur nomina et vitas pontificum Finlandensium, sicut praedecessores nostri antea descriptas post se reliquerunt. Ubi illi cessarunt, adjeci ego, maxime ab episcopatu domini Arvidi Kurck et sic deinceps...* » *(Catalogus, op. cit.*, p. 50).

14. Inachevé à la mort de son auteur ; cependant, P. Juusten semble y avoir travaillé pendant très longtemps. S. Heininen pense qu'il en conçut le projet dès ses années d'études à Wittenberg de 1543 à 1547. *Ibid.*, p. 13.

tion tenta d'ailleurs de faire passer pour le maître d'œuvre de l'ensemble de la chronique[15], ou encore comme l'évêque de Linköping Hans Brask : celui-ci fit imprimer dans l'officine du prêtre imprimeur Olavus Ulrici à Söderköping, à l'instar d'autres commandes comme l'*Historia sancti Nicolai episcopi Lincopensis*, la chronique rimée relatant la vie de ses prédécesseurs. L'auteur, inconnu, appartenait sûrement à la chancellerie épiscopale ; peut-être est-ce le chanoine et chancelier Hans Spegelberg, qui s'occupa des registres cathédraux avec un soin exemplaire[16]. Toutes les chroniques donc, y compris les plus anciennes, ont été élaborées dans le milieu cathédral, par et pour le pouvoir épiscopal.

Toutes n'avaient pas les mêmes ambitions. Si, à l'unanimité, elles souhaitaient établir ou restaurer la mémoire des hommes qui s'étaient succédé sur le siège épiscopal, certaines se proposaient de dépasser la simple liste nominale enrichie de quelques repères biographiques, lorsque leur documentation le permettait[17]. À l'évidence, plus la forme du discours se fera contraignante, plus les notations seront imprécises et généralisatrices : le distique n'a guère permis de retenir beaucoup plus que le nom des évêques d'Odense, assorti d'une formule qui avait toutes les chances d'être stéréotypée dans sa concision, même pour les plus récents d'entre eux, dont la biographie était mieux connue. En revanche, la brièveté de la formulation peut révéler ce que le chroniqueur a retenu en priorité, et partant, ce qui paraît le plus essentiel pour lui et le milieu dans lequel il évolue.

Enfin, les notices des premiers évêques sont presque toujours très laconiques sur leurs mérites. Johannes Magnus néanmoins, une fois passés les premiers pontifes d'Uppsala plus ou moins légendaires, sur lesquels il ne savait pas grand'chose, et pour cause, mais qui lui permirent d'introduire de grandes digressions sur ce qui lui tenait à cœur, développa ensuite rapidement, pour les besoins de sa démonstration, les perfections épiscopales dans le cadre de leurs relations parfaites avec les bons rois, détestables avec les tyrans[18]. A une échelle plus modeste, le chroniqueur de Linköping a fait de même. La description parfois relativement détaillée des actes des évêques des XIIe et XIIIe siècles reposait certes sur des archives cathédrales assez abondantes[19], mais aussi sur l'évident désir de montrer l'excellence

15. *Scriptores Minores* (S.M.), p. 94.

16. H. Schück, *Ecclesia..., op. cit.*, p. 30.

17. La *Chronica archiepiscoporum Lundensium* commence par le court prologue suivant : « *Ista infrascripta ad perpetuam rei memoriam collegit dominus Nicolaus, Lundensis archiepiscopus, Suecie primas : nomina pontificum sancte Lundensis ecclesie, et quot annis sederunt, et quot notanda tempore cujuslibet in mundo acciderunt ; ac illa de multis cronicis multo labore excopiatis conquisivit.* » S.M., p. 105.

18. Dans la notice de l'évêque Nils, cinquième de sa liste (second dans les chroniques précédentes), « ... *magna eruditione et singulari sanctimonia praeditus... qui a rapacibus tyrannis liber...* », il enchaîne sur la liste de tous les rois tyrans de Suède qui ont persécuté l'Église depuis le roi Valdemar. S.R.S. 3, *2*, pp. 13-14.

19. Nils Hermansson et Hans Brask eurent à cœur d'entretenir et de rénover les archives. Cf H. Schück, *Ecclesia..., op. cit.*, p. 3 et sq.

du siège épiscopal ; ainsi en situant le premier évêque, Herbert, dont l'existence n'est pas assurée, au temps de Charlemagne et du pape Léon III, l'auteur fit en sorte de poser l'antériorité du siège de Linköping sur tous les autres : c'était le placer avant même saint Ansgar, que Johannes Magnus tenait à faire passer pour le premier évêque d'Uppsala[20].

Nous nous sommes rendu compte, à ces quelques remarques, que deux tendances, difficiles souvent à démêler, se superposent dans l'élaboration du discours sur le bon évêque : d'une part, la présence d'une documentation antérieure, plus ou moins abondante, plus ou moins spécifique aussi, proposera au chroniqueur un schéma dont il s'inspirera ; d'autre part, ses motivations propres, ou celles de son milieu et de son temps, modifieront ou renouvelleront avec plus ou moins de vigueur ce schéma antérieur. Ce sont les tendances de ce discours que je vais maintenant tenter d'analyser.

II

« ... *prudens, benignus, sapiens, nobilis, generosus*... ». Ainsi Johannes Magnus qualifie-t-il Jöns Bengtsson (Oxenstierna), développant le laconique « *vir bone consciencie* » de la liste archiépiscopale antérieure[21]. Le bon évêque se définit en premier lieu par des qualités personnelles, qui furent énoncées depuis bien longtemps dans les traités théoriques de droit canon[22], largement diffusés dans les royaumes nordiques. Ces qualités, cependant, n'étaient pas toutes équivalentes sous la plume des chroniqueurs.

La probité des mœurs, la bénignité et la piété sont requises ici et là : Peter Thyrgilsson, d'abord évêque de Linköping, puis archevêque d'Uppsala († 1366) est célébré unanimement pour sa vertu, sa modestie envers les hommes et sa grande piété envers Dieu. Il est vrai qu'il était l'oncle de Nils Hermansson et qu'il devait soutenir la parenté d'un saint[23]. L'« excellent » évêque de Skara, Bernhard, était un homme « *uthan modh* » (exempt de colère). En revanche, son successeur Bengt le Jeune († av. 1229), qui est représenté comme un très mauvais pasteur, était « *hardhœr ok bradhœr* » (impitoyable et prompt

20. S.R.S. 3, *2*, p. 104 ; *ibid.*, p. 9. La référence à Herbert se trouve également dans une liste juste nominale des évêques de Linköping insérée dans un manuscrit ayant appartenu au monastère de Vadstena. Cette version, la seule connue, date sans doute du temps de Nils Hermansson († 1391). UUB, *C 15*, f°324r.

21. S.R.S. 3, *2*, p. 68. *Diplomatarium Suecanum* (D.S.) 5, *1*, p. 303.

22. En particulier dans le Décret de Gratien. Voir J. RAMBAUD-BUHOT, « Le Décret de Gratien legs du passé, avènement de l'âge classique » dans *Entretiens sur la renaissance du XIIe siècle,* M. DE GANDILLAC et E. JEAUNNEAU dir., Paris-La Haye 1968, pp. 493-506, et A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, École Française de Rome, 1981, p. 329 et sq.

23. S.R.S. 3, *2*, p. 107. *Ibid.*, p. 55. D.S., 5, *1*, p. 301.

à la colère)[24]. Le neuvième évêque Härvard, parce qu'il avait laissé femme et enfants dans sa patrie d'origine, a très mauvaise réputation, mais pas prioritairement pour cela, on y reviendra[25]. Paul Juusten qualifie Mårten Skytte, le premier évêque d'après la Réformation, d'« homme remarquable par sa très grande piété, sa sobriété, sa modestie, et l'intégrité de sa vie ». Mais il ajoute immédiatement qu'il fut le propagateur du vrai culte de Dieu[26]. Aucun élément de spiritualité intérieure ou de recherche d'une ascèse personnelle ne se dégage vraiment de cette notation.

Généralement, les auteurs s'appesantissent peu sur ces exigences spirituelles et morales, bien qu'on puisse déceler une augmentation des occurrences les concernant dans les notices de la fin de la période, surtout à Uppsala et à Linköping. Il faut y voir, je pense, l'influence du courant de spiritualité brigittine, renforcé par le rayonnement du saint évêque Nils Hermansson ; l'auteur de la chronique rimée de Linköping, qui mentionne sainte Brigitte[27], n'a pas manqué d'y être sensible, de même que Johannes Magnus qui eut des liens étroits avec l'église de Linköping, puisqu'il fut membre du chapitre ; de plus, il est assuré qu'il avait à sa disposition un exemplaire de la chronique rimée[28]. C'est à Odense que la probité, accompagnée de la modestie et de la piété, caractérise le plus souvent les bons prélats. On peut y déceler l'influence de la communauté bénédictine qui tint lieu de chapitre à la cathédrale jusqu'en 1474, où on se référait sans doute à un modèle épiscopal d'inspiration plus monastique privilégiant l'ascèse et la dévotion[29].

Si la priorité n'est donc pas donnée habituellement à la piété et à l'ascèse dans la définition du bon évêque, en revanche, *prudentia* et *sapientia* ont recueilli les suffrages des chroniqueurs en tout temps et en tous lieux. Les deux chroniques de Skara sont très instructives à cet égard : pas moins de dix évêques sont loués pour leur esprit avisé et leur habileté[30]. Quant à Johannes Magnus, il affirme à maintes reprises, que la sagesse et la prudence ont dirigé les archevê-

24. *Supra*, note 12.
25. S.R.S. 3, *2*, p. 113. *Ibid.*, p. 116.
26. *Catalogus...*, p. 71.
27. S.R.S. 3, *2*, p. 108.
28. B. Swartling, « Johannes Magnus' Historia Metropolitanæ Ecclesiæ Upsalensis » dans *Historiska studier tillägnade Harald Hjärne*, Uppsala et Stockholm 1908, pp. 107-124, en particulier p. 114 et sq.
29. « *Vir Iacobus pius et probus post praesidet isti collegio, praestante pio sic munere Christi.* » *De latinske vers..., op. cit.*, p. 78. L'évêque Jakob est seulement connu par un diplôme du 8 août 1251. *Ibid.*, p. 92.
30. « *Ödhgrimœr war godhœr madhœr ok sniœllœr* » (un homme sage et prudent). S.R.S. 3, *2*, p. 113. Pour Brynolf Gerlaksson, l'évêque Gunnar avait « *fornwmsth oc twunga snilla* » (raison et langue avisée), et Sigge Udsson « *war klok i dektingen oc alskions lagh* » (était avisé dans les affaires et la loi du siècle). *Ibid.*, p. 118 et 119.

ques qui avaient assumé la tâche essentielle de prodiguer leurs conseils aux grands de ce monde[31].

Raison et prudence trouvent souvent leur origine dans l'acquisition du savoir. L'archevêque Hemming dans la notice du *Registrum* (Uppsala 2) est présenté comme un homme de « grande science et de bon conseil »[32]. L'évêque d'Åbo Olof Månsson devait à son savoir d'être très sage dans ses actions, ce qui lui valut de devenir le conseiller de deux rois[33]. Les mentions d'études universitaires et de brillantes capacités intellectuelles augmentent dans les dernières biographies épiscopales, celles du XVe siècle : à Lund, les trois derniers archevêques sont gratifiés de leurs titres universitaires ; à Åbo dix des onze derniers évêques, y compris Paul Juusten lui-même, qui s'étend longuement sur ses études, se sont assis sur les bancs académiques. Un seul manque à l'appel, mais Paul Juusten reconnaît qu'il sait peu de choses à son sujet (Arvid Kurck).

Cette multiplication au XVe siècle des références aux qualités intellectuelles est normale. Elle correspond à une réalité — presque tous les évêques nordiques sont d'anciens universitaires — et à une valorisation réelle du savoir. Celle-ci est néanmoins nuancée dans nos chroniques. Les auteurs ne cherchent pas à tout prix à caser la culture dans le profil du bon évêque. Quand ils n'ont pas de données à ce sujet, ils ne l'inventent pas, pas même Johannes Magnus, qui brode pourtant volontiers et qui est lui-même une grande figure de l'humanisme suédois. D'autre part, l'homme de savoir ne fait pas toujours un bon prélat. Dans la chronique de Linköping, le grade de maître ès arts acquis à Cologne fait partie des mérites attribués à Henrik Tidemansson († 1500), qui est présenté comme l'évêque idéal, mais les mentions répétées du titre de docteur n'atténuent pas la désapprobation totale qui entoure son successeur Hemming Gad[34]. Paul Juusten, si sensible autrement aux bienfaits du savoir, insinue que Peter Follingius, son prédécesseur, solidement instruit et versé dans l'art de la musique, avait un caractère habile et rusé[35]. Bref la culture, de même qu'une habileté trop excessive déforme l'esprit sage et avisé, demeure partiellement en marge des qualités requises.

Parmi celles-ci, la largesse occupe une place tout à fait privilégiée. Elle n'est pas vraiment associée à la noblesse. L'origine noble, bien qu'elle soit plus fréquemment mentionnée dans les dernières notices, ne me paraît pas dans l'ensemble constituer une qualité en soi, mais plutôt une constatation de fait sous la plume des chroniqueurs.

31. Par exemple « *Hemmingus...prudentia rerum gerendarum conspicuus erat... semper vigilans et sollicitus, quomodo patriae suae regno Sueciae sempiternum honorem conciliare posset.* » S.R.S. 3, *2*, p. 49.

32. D.S. 5, *1*, p. 301.

33. *Catalogus...*, p. 63.

34. S.R.S. 3, *2*, p. 110 et 111.

35. *Catalogus...*, p. 78.

Johannes Magnus signale la très haute origine de Jöns Bengtsson (Oxenstierna) et de Gustaf Trolle, mais ajoute que leur noblesse était encore plus celle de leur vertu et de leur science[36]. Lieu commun certes, mais qui exprime sûrement une opinion assez répandue chez les ecclésiastiques réformateurs de son temps, qu'ils soient catholiques ou luthériens.

Toutes les chroniques sont unanimes à louer l'évêque généreux à l'égard de tous, et à fustiger celui qui se livre à la cupidité. Härvard, déjà cité, fut un détestable évêque, parce que, outre ses mœurs dissolues, il s'enfuit furtivement avec les trésors de l'évêché et n'augmenta pas la richesse de ce dernier[37] ; là réside sans doute le principal péché. De même, par cupidité, certains évêques dilapidèrent le patrimoine épiscopal, et en favorisant leur propre famille, ils aggravèrent leur cas. Aux dires du chroniqueur, Knut Bosson († 1436) fit partie des plus mauvais évêques de Linköping pour cette raison même, et la lutte que ses successeurs eurent à mener contre l'avidité de ses héritiers rehausse encore leur prestige[38]. Dépenser largement était un critère indubitable de l'excellence du pontife, critère dont l'ancienneté remonte au moins au XIIe siècle[39], mais qui tient encore une large place chez Paul Juusten ; s'il fut bien sûr influencé par les biographies antérieures, il n'émit jamais le moindre doute personnel sur la valeur de ce signe.

Libéralité qui s'exerçait envers les pauvres, certes[40], mais avec plus de bénéfice encore dans les dépenses somptuaires destinées à l'éclat du culte divin et à l'accroissement des biens de l'Église. D'où la complaisante description par la plupart des chroniqueurs des fondations et des dons épiscopaux, prélevés sur leurs biens personnels ; description favorisée par l'abondance des sources les concernant dans les archives épiscopales : la libéralité de Bengt l'Ancien occupe un bon tiers de l'ancienne chronique de Skara ! L'orientation de la largesse vers la magnificence n'est d'ailleurs pas mal vue. « *Magnifice* » ou « *magnificus* » reviennent fréquemment sous la plume de tous nos auteurs. L'archevêque Olof Larsson († 1438) était « magnifique dans ses fonctions et dans ses dons »[41], et Johannes Magnus alla jusqu'à

36. S.R.S. 3, *2*, p. 67 et 72.
37. Voir *supra*, p. 32.
38. S.R.S. 3, *2*, p. 109.
39. Voir les développements sur la largesse, critère ambigu de sainteté épiscopale dans VAUCHEZ, *op. cit.*, en particulier p. 350 et sq. Que la *magnanimitas* ait parfois concurrencé l'humilité et l'amour de la pauvreté dans l'idée que les fidèles se faisaient du saint évêque montre bien qu'ils attendaient que leur pasteur soit ordinairement généreux.
40. Magnus Olofsson, évêque d'Åbo : « *Pauperes et debiles cœcos et claudos singulis suis residentiis Christi fidelium decimis et suis propriis reditibus enutrivit.* » Mårten Skytte, déjà cité (*supra*, p. 32), fut « d'une très grande libéralité envers tous », et surtout envers les pauvres, auxquels il consacrait en aumône chaque semaine cinq ou six marks d'argent. *Catalogus...*, p. 61 et 71.
41. D.S. 5, *1*, p. 302.

faire de la magnificence un moyen de rédemption pour Jon Gerekesen (Lodehat), assassiné par ses ouailles islandaises après avoir été chassé du siège d'Uppsala[42].

Autre vertu indispensable au bon évêque : l'énergie et la fermeté du caractère. C'est en effet « *viriliter* » que l'évêque doit affronter les charges de sa fonction[43], en particulier la défense des opprimés et des clercs. La pugnacité est abondamment louée. Bien entendu, elle ne doit pas conduire à l'oppression des faibles, comme le fit l'évêque de Skara Bengt le Jeune[44]. Mais plusieurs évêques furent qualifiés de « *örligx* » (combatif) très favorablement. Ils manifestèrent cette qualité soit dans leur mission évangélisatrice, soit lorsqu'ils défendaient les droits de l'Église, au besoin par les armes. Tue Nielsen, par exemple, défendit « virilement les armes à la main, entouré de ses familiers et d'autres » la cathédrale de Lund et la cour archiépiscopale contre l'agression du roi Karl de Suède[45].

Si la personnalité de l'évêque pugnace est présente dans toutes les chroniques et est parfois revêtue par des saints, comme Nils Hermansson, c'est néanmoins dans les notices de Lund et d'Uppsala qu'elle se manifeste avec le plus d'éclat. C'est que le bon évêque a un principal ennemi, le roi tyran qui bafoue les libertés de l'Église, et c'est bien évidemment aux archevêques, chefs des Églises nordiques, que revient en priorité le combat âpre et courageux contre la tyrannie. Ainsi les chroniqueurs successifs de Lund, si peu prolixes sur les autres qualités des archevêques, ne manquèrent pas de signaler la lutte menée pour la défense de l'Église, et la persécution qui s'ensuivit pour certains. C'est donc l'énergie virile et la personnalité d'homme d'action de ces pontifes qui furent considérées comme dignes d'être retenues en premier dans la mémoire des hommes.

En effet, c'est sur ses actions que sera jugé le bon évêque. « Travailler, prendre soin, gérer, administrer, gouverner » sont les termes qui reviennent constamment. Et il ne s'agit pas d'une sinécure : l'évêque de Linköping Bengt Larsson († 1440) mourut « dans la peine et les tribulations » : il dut surtout redresser les torts commis par son prédécesseur. L'archevêque d'Uppsala Jakob Erlandsson († 1281) rencontra « multiples labeurs et maintes douleurs » durant son pontifi-

42. S.R.S. 3, *2*, p. 59 : « *postremo occisus ab impiis subditis suis miraculorum gloria dicitur illustrari, qui profecto inter felices pontifices numerandus fuisset ob magnificentiam quam in aedificis ostendit, et praeclaras animi dotes quas natura vel fortuna sortitus fuerat, nisi suam pontificiam dignitatem tyrannorum avaritiae succumbere permisisset* ». L'opposition entre la magnificence du pontife et l'avarice des rois tyrans dont il avait été dans un premier temps la créature illustre parfaitement la fonction essentielle de la largesse dans l'image du bon évêque.

43. Un exemple parmi beaucoup d'autres : à Odense, l'évêque Mogens Krafse était ainsi célébré : « *Nomine praeclarus fuit et re Magnus herilis/In multis gnarus, in factis valde virilis* » *(Latinske vers*..., p. 80.)

44. *Supra*, note 12.

45. S.M., p. 123.

cat, du fait de l'iniquité royale bien entendu[46]. Inutile de multiplier ici les exemples de diligence et d'attention soucieuse mentionnés dans les chroniques. Je me contenterai de regrouper les œuvres épiscopales en quatre grands domaines.

Le bon évêque est d'abord un bon gestionnaire. Il doit préserver les biens de l'église dont il a la charge, les reconstituer si besoin est, et les augmenter. En cas contraire, il est éminemment condamnable. Les mauvais gestionnaires, fustigés par leurs biographes, servaient évidemment à rehausser les mérites des autres[47]. Le chroniqueur de Linköping évoque la remise en état des biens ecclésiastiques par Nils Hermansson après la gestion désastreuse des deux précédents évêques, et ce n'est pas le moindre des mérites qui l'ont conduit à la béatitude éternelle[48]. Le discours des chroniqueurs associe très étroitement la largesse et la gestion diligente, opposées à la cupidité — dilapidation du patrimoine de l'Église. C'est la générosité autant que la piété et le zèle pastoral qui poussent les prélats à multiplier les fondations et à doter richement de leurs propres deniers les institutions ecclésiastiques de leur diocèse[49].

Le zèle pastoral du « semeur vigilant »[50] vient ensuite. Les notations à son sujet sont aussi abondantes que pour la bonne gestion — les deux vont d'ailleurs le plus souvent de pair — et très diversifiées. L'extension de la foi a bien entendu occupé les premiers évêques. Paul Juusten ne manque pas d'évoquer l'activité missionnaire de saint Henri, le premier évêque de Finlande. Il n'en dit d'ailleurs rien d'autre (le personnage historique est très mal connu), et renvoie à sa célèbre Légende au sujet de son martyre[51].

Passé le temps de la christianisation, il s'agit de bien gouverner les fidèles. Dans la cure des âmes, il y a des secteurs privilégiés. Très peu de mentions de la célébration personnelle de la messe et de l'administration des sacrements : c'était sans doute la routine, et même un évêque médiocre devait y pourvoir, sauf s'il était absent, ce qui, entre autres griefs, était reproché à l'évêque de Linköping Gotskalk Falkdal[52]. Quelques allusions au talent de prédicateur apparaissent ici

46. S.R.S. 3, *2*, p. 109 : « *i sorg oc mothegangh.* » *Ibid.*, p. 40 : « *multiplicem laborem et dolorem.* »

47. L'opposition entre les deux Bengt de Skara, l'Ancien et le Jeune, est frappante. Le premier multiplia les manoirs épiscopaux : il en reçut 11 et en laissa 19, et il doubla le nombre des domaines. L'autre est responsable de la perte de ces biens. *Supra*, note 12.

48. S.R.S. 3, *2*, pp. 107-108.

49. Excellent exemple de la magnificence et de la diversité de l'activité gestionnaire chez l'évêque d'Åbo Magnus Olofsson (Tavast). *Catalogus...*, p. 57 et suiv.

50. Ainsi est qualifié Navne Jensen (Gyrsting), évêque d'Odense († 1440). *Latinske vers...*, p. 80.

51. *Ibid.*, p. 52.

52. S.R.S. 3, *2*, p. 108.

et là. L'assiduité des visites pastorales — aspect très développé du ministère des évêques nordiques au Moyen Age — n'intéresse vraiment que Paul Juusten. C'est essentiellement le développement du culte et de la liturgie, et de leurs fastes, qui retient l'attention des chroniqueurs. Ils sont inépuisables à ce sujet, qui est lui aussi lié à la libéralité. Le bon évêque eut à cœur de construire ou restaurer les églises, en premier lieu la cathédrale, objet de tous ses soins, de faire « rayonner les splendeurs de Dieu » par la richesse du mobilier liturgique, de promouvoir le culte des saints. Ce ne fut pas le moindre mérite des évêques contemporains de sainte Brigitte que de s'être dépensés sans compter pour la faire accéder à la gloire des autels et d'avoir développé son culte[53].

Il reste à considérer deux mérites, qui sont en partie liés. Le premier est d'apporter paix et justice aux clercs et à l'ensemble des fidèles. Le chroniqueur de Linköping insiste sur le rôle de conciliateur et de redresseur de torts qu'ont assumé les bons évêques[54]. Johannes Magnus fait de même et leur attribue le titre de « père de la patrie ». En effet, le salut de tout le peuple suédois leur importe, et c'est pour cette raison principale que les archevêques se sont dressés pour soutenir de leurs conseils les bons rois ou pour combattre la tyrannie[55].

Il est remarquable que la plupart des chroniques, et pas seulement celle de Johannes Magnus, fassent de cet aspect de l'action épiscopale, qui fut bien souvent, en réalité, l'âpre défense des privilèges de l'Église en général et des pontifes en particulier, un mérite essentiel. Pour le bien comprendre, il faut replacer ce fait dans le contexte propre aux pays scandinaves qui furent marqués à partir de la deuxième moitié du XIII[e] siècle par des conflits presque constants et souvent violents entre le pouvoir royal et le très puissant corps épiscopal[56]. Il n'y a pas lieu ici de retracer leur histoire ; je mentionnerai seulement que l'ancienne chronique de Skara, rédigée au plus tard vers 1250 est muette sur le combat épiscopal ; les chroniqueurs les plus prolixes sont celui de Linköping et Johannes Magnus à Uppsala, relatant à un moment de paroxysme des tensions, les vies des titulaires des sièges qui furent les plus impliqués dans les conflits de pouvoir de la fin du Moyen Age en Suède.

53. Non seulement Nils Hermansson, mais aussi l'archevêque Birger Gregersson († 1383), « *qui dictavit historiam sancte birgitte* » DS 5, *1*, p. 302.

54. Un exemple parmi d'autres, l'évêque Henrik († 1283) : « il était épris de justice et désireux d'apaiser tous les torts et les querelles ». S.R.S. 3, *2*, p. 105.

55. L'archevêque Stefan « *meruit ab omnibus Suetiae et Gothiae incolis uti pater patriae venerari* ». *Ibid.*, p. 31. Ou encore Nils Ragvaldsson († 1448) : « *exponens se... non tam pro clero et ecclesia quam pro tota regni nobilitate et publica totius patriae salute.* » *Ibid.*, p. 66.

56. Voir, en français, les pages déjà anciennes mais toujours pertinentes de L. MUSSET, *Les peuples scandinaves au Moyen Age*, Paris, 1951.

Dans ce cadre, l'insistance, nouvelle depuis le milieu du XIVe siècle, sur le bon évêque élu « *canonice et concorditer* » prend toute sa valeur. Bien sûr, tous les évêques élus canoniquement ne furent pas de bons évêques, et tous les rois ne furent pas des tyrans, mais l'élection par le chapitre était une garantie alors que les prélats choisis par le pouvoir royal étaient *a priori* suspects dans leurs qualités morales et dans l'exercice de leur magistère. L'archevêque d'Uppsala Jon Gerekesen, lié à Eric de Poméranie, roi de l'Union nordique, « par un lien très impie » qui faisait de lui le serviteur soumis du souverain au lieu d'un pasteur vigilant, fut privé de son siège « à cause de ses crimes »[57].

Il avait aussi le défaut d'être danois et d'avoir été promu par un roi d'origine allemande qui imposait une domination danoise sur la Suède. Nous abordons là le dernier mérite requis du bon évêque, à savoir assurer la défense de ses ouailles non seulement contre la tyrannie intérieure, mais aussi contre les ennemis extérieurs. L'archevêque Henrik Karlsson († 1408) a protégé les Suédois de Stockholm des ambitions allemandes, l'évêque de Linköping Nils Köning († 1458) a organisé en Östergötland la lutte contre les Danois, Kettil Karlsson († 1465) a libéré tout le royaume des « étrangers »[58], voilà autant d'exemples de l'intégration du patriotisme suédois à la définition du bon évêque au cours du XVe siècle, et de l'adaptation du profil épiscopal aux conditions politiques du temps. Bref, la responsabilité épiscopale s'est considérablement élargie dans ce domaine. Si, dans l'ancienne chronique de Skara, l'évêque conscient de ses devoirs assurait avant tout la défense des clercs, progressivement, l'ensemble des fidèles du diocèse a été englobé dans ce rôle de protection : Niels Jensen montre bien les archevêques de Lund défendant la Scanie aussi bien contre les Danois que contre les Suédois. Enfin, ce patriotisme régional, qui persiste jusque dans les chroniques les plus récentes[59], se double aussi, au XVe siècle, d'une responsabilité envers la patrie tout entière dont Johannes Magnus se fit le chantre le plus ardent.

·

L'idéal du bon évêque, tel qu'il apparaît dans les chroniques épiscopales, est le résultat d'éléments composites qui ont construit une personnalité assez riche de guide religieux et de chef politique. Dans le détail, une certaine diversité des points de vue se laisse entrevoir. À Odense, malgré ou à cause de la brièveté du discours, et particu-

57. *Supra*, p. 35 et note 42. D.S. 5, *1*, p. 302. La notice du ***Registrum*** et Johannes Magnus sont parfaitement d'accord.
58. S.R.S. 3, *2*, p. 57. *Ibid.*, p. 109 et 110.
59. Voir au sujet des évêques de Linköping et de l'Östergötland la fine analyse d'H. Schück, *op. cit.*, p. 34. Paul Juusten ne manque jamais de mentionner l'origine géographique des pontifes d'Åbo : le seul qui ne trouve pas grâce à ses yeux, Peter Follingius, est justement suédois. *Supra*, p. 34 et note 36.

lièrement à Linköping, les aspects spirituels ont davantage retenu l'attention des chroniqueurs. On peut y déceler l'influence d'un modèle monastique, celui des Bénédictins de Saint Knud à Odense, et plus encore celui de la tradition brigittine, promu et divulgué à Linköping par le monastère proche de Vadstena. Chez Paul Juusten, certains aspects du ministère pastoral sont plus présents qu'ailleurs. J'ai cité l'accent mis sur les visites pastorales. Certes, il était bien documenté à ce sujet, mais j'y vois surtout un écho de l'insistance des prescriptions de la religion réformée sur cet aspect du ministère épiscopal.

Néanmoins, on reste frappé de la concordance de vues générale entre cet évêque d'après la Réformation et les autres chroniqueurs. Car il s'agit bien d'un consensus assez remarquable, indépendant de l'époque et de la personnalité des auteurs. Bien entendu, Johannes Magnus brille d'une part par sa partialité, d'autre part par la présence d'un échantillon complet des mérites épiscopaux (sa grande culture et l'abondance de sa documentation le lui permettent), mais on retrouve dans toutes les chroniques la plupart des aspects de sa démonstration. J'y vois trois raisons essentielles.

Les stéréotypes persistants et généralisés du discours sont dus à la reproduction des modèles anciens déjà proposés par les chroniques antérieures. Ces modèles ont normalement trouvé leur inspiration chez les théoriciens de l'idéal épiscopal, à commencer par saint Grégoire et Gratien. Ils ont été adaptés à la situation particulière de l'épiscopat nordique, qui se montra très tôt et demeura jusqu'au temps de la Réformation très actif sur le plan politique. D'où un discours qui privilégie indéniablement les qualités d'homme d'action et de chef temporel, d'autant plus que celles-ci furent remarquablement mises en valeur dans le modèle de la sainteté épiscopale, développé en Scandinavie à la fin du Moyen Age dans les *Vies* des saints évêques, en particulier celles de Nils Hermansson, et dans les dossiers de demande de canonisation[60]. Cette influence explique aussi la complaisante description de l'évêque persécuté : c'était rehausser le prestige du siège épiscopal en montrant des évêques qui, s'ils l'avaient voulu, auraient pu devenir des saints.

L'influence de la documentation disponible, indépendamment des listes épiscopales antérieures et des vies des saints évêques, est également importante. Les chroniqueurs avaient devant leurs yeux essentiellement ce que les archives cathédrales contenaient. Elles leur proposaient en priorité les actes concernant la gestion du patrimoine ecclésiastique. L'orientation marquée du discours vers la bonne gestion,

60. Saint Henri, l'apôtre de la Finlande, saint Brynolf de Skara, et aussi l'évêque d'Åbo Hemming († 1366), dont l'élévation des reliques, mais non la canonisation effective, eut lieu en 1514, jouirent d'une très grande popularité, sans compter certains évêques étrangers tel saint Thomas de Canterbury, dont la *Vie* était fort diffusée dans les bibliothèques ecclésiastiques. Tous ces saints proposent en priorité des figures d'homme d'action et de chef souffrant. Même Nils Hermansson répond à ce modèle.

l'augmentation du culte, et la générosité du prélat, qui est leur corollaire, ne pouvaient manquer d'y trouver sa nourriture.

Enfin, j'ai déjà laissé entendre que la motivation principale des chroniqueurs était d'exalter l'excellence du siège épiscopal qu'ils occupèrent ou dont ils dépendaient étroitement. Une normalisation du discours sur les mérites essentiels requis des pasteurs devait s'ensuivre obligatoirement. Ainsi, Paul Juusten, dont on aurait pu attendre un point de vue différent de ses prédécesseurs, et critique sur l'épiscopat catholique, souhaitait présenter le développement de l'Église d'Åbo sous la houlette de ses pontifes, et aussi établir la continuité du ministère épiscopal depuis le premier évangélisateur jusqu'à lui-même, évêque réformé. Ambition remarquable qui sous-tend l'image très favorable qu'il donne de ses prédécesseurs catholiques[61], et qui explique la préférence persistante accordée à l'évêque gouverneur des âmes et des biens, aux dépens de l'homme de prière et d'ascèse.

Ainsi, l'image du bon évêque dégagée au fil des chroniques épiscopales renvoie en miroir la continuité d'un idéal ecclésiastique où domine la prédilection pour l'évêque grand seigneur, épris de magnanimité et d'autorité, soucieux avant tout de la grandeur de son église et de ses libertés. Elle suggère aussi la revendication durable d'un idéal politique toujours remis en question, dans lequel, sur le chemin de la paix d'ici-bas et du salut dans l'au-delà, l'évêque devait être le conseiller et le guide privilégié des souverains et des peuples.

61. *Catalogus...*, *op. cit.*, pp. 50-51.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 41-52

Jerzy WYROZUMSKI

PORTRAIT D'UN CHRONIQUEUR POLONAIS DU XV[e] SIÈCLE : JAN DŁUGOSZ ET SON ŒUVRE

Une connaissance superficielle de l'héritage historiographique de Jan Długosz suffit à révéler l'immensité de son œuvre, produit d'un incessant labeur et d'une remarquable persévérance. Une lecture rapide permet de se rendre compte de la richesse de son contenu et de sa variété thématique. On reste frappé par l'importance et la qualité du matériel élaboré, la profondeur des questions posées, la hardiesse avec laquelle l'auteur aborde de nouveaux domaines d'étude jusqu'alors inexplorés. Les innombrables événements ainsi rassemblés sont présentés individuellement, dans un enchaînement causal, volontiers démonstratif[1].

Dans la personnalité créatrice de Jan Długosz, nous percevons aisément les sources d'inspiration et les influences extérieures qui ont touché sa passion de chroniqueur. Nous devons dégager soigneusement ses motivations personnelles, souligner avec quelle remarquable exigence il a voulu témoigner sur la complexité rationnelle et irrationnelle du quotidien. Cet irrésistible besoin de Jan Długosz, perceptible dans chacune de ses œuvres, est lié à une singulière prédisposition de son esprit : la faculté d'associer les faits. Ce sens inné de l'Histoire a rendu possible la réalisation de son œuvre. Długosz n'avait pas acquis son savoir à l'école, ni même sous le contrôle d'un quel-

1. L'ensemble des écrits de Jan Długosz est contenu dans l'édition : *Joannis Dlugossi senioris canonici Cracoviensis opera omnia*, t. I-XIV, éd. A. PRZEZDZIECKI, Krakow, 1863-1887. Le t. 1 comprend les écrits de plus petite dimension, Vies de saints, catalogues d'évêques, *Banderia Prutenorum, Insignia seu clenodia* ; au t. II-IV, on a le livre de dotations des diocèses de Cracovie ; les t. V-IX comprennent l'histoire de la Pologne, traduite en langue polonaise par K. Mecherzynski, tandis que les t. X-XIV contiennent l'histoire de la Pologne en version originale — en latin. Chaque volume compte quelques centaines de pages de grand format.

conque maître. C'est seul, en dehors de toute règle scolaire ou académique, et plutôt par défi, qu'il se fraya son chemin.

Toutefois, durant ses études universitaires, il avait probablement suivi le cours de réthorique de Jan de Dabrowka (Jan z Dabrówki) et eu connaissance de son commentaire sur la chronique de Maître Vincent Kadłubek (Mistrz Wincenty Kadłubek) ; or ce commentaire avait un caractère principalement philosophique et moral, mais non point historique. Il ne fut donc pas un modèle pour Jan Długosz, mais plutôt une source d'inspiration philosophique et de réflexion historique[2].

Pendant ses trois années d'étude à l'Académie de Cracovie, Długosz ne s'enthousiasma guère pour l'érudition scolastique. Tout en la respectant et en l'admirant, il la contemplait de loin, à distance de son observation empirique des faits, des émotions que lui procuraient les expériences d'autrui, et de sa passion de l'action qui jamais ne le quittait. Parfois, pourtant, saisi de lassitude, conscient de ses responsabilités, il faiblissait.

I

Jan Długosz descendait d'une lignée de chevaliers, illustre mais peu fortunée, qui avait pour emblème Wieniawa[3]. La modicité des biens nobiliaires contraignit son père, Jan, à se consacrer au service chevaleresque, voie normale de promotion économique et sociale. Dans la Pologne d'alors, les chevaliers s'implantaient dans les offices, les communes et les mairies de village, et même dans les villes, où ils ne dédaignaient pas de s'allier à la bourgeoisie, de s'adonner à l'artisanat ou au négoce.

Jan Długosz portait le prénom de son père qui était probablement originaire de la région de Wieluń. Près de cette ville se trouvait le village de Niedzielsko, auquel reste attaché le nom de la famille Długosz. Aux confins de ces terres existaient d'autres villages : Parzymiechy, Przedmoście, Popów, Grabowa, Prusiecko, qui relevèrent souvent du père du chroniqueur. Le village de Kocin, près de Prusiecko, fit également partie de ses terres pendant un certain temps. Il détenait aussi des droits lui permettant de tenir une boucherie et d'exploiter les bains publics de Wieluń. Ce chevalier ne manquait pas d'esprit d'entreprise et prenait sa part des revenus des activités urbaines. Sa femme, Beata, était de Borowno, dans la région de Wieluń. Quant à son frère, Bartłomiej, oncle de l'historien, il tenait cure à Kłobuck, près de Cracovie.

2. M. ZWIERCAN, *Komentarz Jana z Dabrowki do kroniki Mistrza Wincentego zwanego Kadlubkiem* (Commentaire de Jan de Dabrowka sur la chronique du Maître Vincent, dit Kadlubek), Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1969.

3. *Vita Joannis Dlugossi senioris canonici Cracoviensis*, éd. M. BROZEK, Warszawa 1961, p. 27.

Éminent chevalier, le père de Długosz se distingua à la bataille de Grünwald, en capturant Markward, le grand Maître de l'Ordre Teutonique. Probablement en récompense de ce haut fait, il reçut un fief du domaine royal : la starostie de Brzeżnica, située au-delà des terres de Wieluń, dans l'ancienne région de Sieradż (actuelle voïvodie de Czestochowa). C'est là, dans le chateau de Brzeżnica, que Jan Długosz, l'historien, vint au monde en 1415. Selon la tradition, mémorisée dans l'ouvrage anonyme *Żywot (Vie)*[4], il était le quatrième fils du chevalier de Niżedzielsko, staroste de Brzeżnica.

Żywot fut certainement rédigé peu avant la mort de l'historien, par un homme qui le rencontrait souvent et le connaissait bien. Marcin Kromer suggère, au XVI[e] siècle, que cette œuvre aurait été écrite par Filippo Buonaccorsi, dit Kallimach, érudit humaniste nouvellement arrivé d'Italie. Długosz était alors déjà très âgé. La tradition nous rapporte que le fils aîné du chevalier reçut le prénom de son père. Les deux fils puînés, aux prénoms différents, moururent en bas âge. Notre historien, quatrième enfant du chevalier, prit à son tour le prénom de Jan, ainsi que ses dix jeunes frères. Il grandit dans une atmosphère familiale où la superstition imprégnait l'attention portée au destin des nombreux frères. Le père ne manquait pas de leur raconter souvent ses propres exploits et ceux de la chevalerie. Ces récits impressionnèrent certainement le jeune garçon et éveillèrent en lui la curiosité de l'Histoire. On peut supposer qu'il fut sensibilisé aux préoccupations quotidiennes de la chevalerie polonaise dont chaque membre cherchait, par des chemins différents, à gravir les échelons de la réussite et de la fortune. Baigné de la religiosité caractéristique de son milieu, il choisit finalement la vie ecclésiastique. Choix tardif, certes, également motivé par le souci d'améliorer sa carrière, mais que l'on pouvait pressentir au travers de ses écrits historiques, dans lesquels transparaissait sa fidélité à l'Église. Un de ses frères, au moins, entra également en religion, et tous deux faisaient partie, comme chanoines, de l'assemblée capitulaire de Cracovie, où notre historien était dénommé Jan Długosz l'aîné.

À l'âge de six ans, il était entré à l'école de Nowe Miasto Korczyn, village que son père détenait en fief, dominé par un château royal, sur la route de Cracovie à Sandomierz. Le *Żywot* rapporte que c'est là, dans un étang, que le jeune garçon jeta les jouets de son enfance, avant de se consacrer à l'étude et au savoir. On raconte, sans doute avec exagération, qu'avec son précepteur, il se levait avant l'aube, et implorait les portiers du château de le laisser partir à l'école de très bonne heure. Il aurait ensuite étudié dans d'autres villes, avant de s'inscrire à l'Université de Cracovie, en 1428. C'est à cette date que figurent, dans le registre de l'Université, le nom

4. Cf. note précédente.

de Jan Długosz et le montant de son inscription[5]. Par la suite, on ne relève son nom dans aucun registre de promus : cela signifie-t-il qu'il n'obtint aucune promotion[6] ? Il étudiait ce qu'on nommait alors « les arts libéraux », introduction aux études philosophiques. Pendant les trois années où il suivit les cours universitaires, il habita, avec son très sévère précepteur, le « foyer des riches » *(Collegium Divitum)*, tout près du *Collegium Maius* : preuve qu'en ce temps-là, son père était fortuné.

Cette situation changea après le décès de sa mère (à une date que nous ignorons) et le remariage de son père, car sa marâtre, selon le *Żywot*, cessa de financer ses études. Dès lors, devenu seul maître de sa vie, Długosz dut subvenir lui-même à ses besoins. Son père le recommanda auprès de l'évêque de Cracovie, Zbigniew Oleśnicki, qui le prit à son service. Ce grand personnage était déjà très influent à la fin du règne de Vladislas Jagellon. Quand ce dernier mourut, laissant la succession à Vladislas, son fils mineur, Oleśnicki prit en mains les rênes de l'État. Au service de l'évêque, dont il était le confident, Długosz occupa d'abord la fonction d'écrivain, puis celle de chancelier. Il exerçait de la sorte un contrôle sur tous ceux qui fréquentaient la Cour. À partir de 1433, et pendant vingt ans, jusqu'à la mort d'Oleśnicki, il administra les biens de l'évêque, qui lui garda toute sa confiance, malgré les intrigues et les médisances de la Cour, et fit même de Jan son principal exécuteur testamentaire.

Sa tâche, à la Cour de Zbigniew Oleśnicki, fut pour Długosz une épreuve qui lui permit de mesurer ses capacités. C'est ainsi qu'il devint chanoine du chapitre de Cracovie, alors même qu'il n'était investi que du sous-diaconat (1436) : il ne reçut le sacerdoce qu'en 1440. Mais surtout, dans ce service, il puisa ses premières inspirations d'écrivain. Forgeant sa personnalité de chroniqueur, il fixa la ligne directrice de toute son œuvre historiographique. Certes, sa période de création intense commença après la mort de Zbigniew Oleśnicki. Néanmoins, il lui dédia son œuvre principale[7], et dans sa dédicace, rendit hom-

5. *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. I, Krakow, 1887, p. 68.

6. *Statua nec non Liber Promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum, 1849*, éd. J. Muczkowski, Krakow, 1849.

7. Après la Deuxième Guerre mondiale un groupe d'historiens de l'Université Jagellonne, sous la direction du prof. Jan Dabrowski forma le projet de la réédition de l'histoire de la Pologne de Jan Długosz, dans une nouvelle traduction en polonais. Dans cette nouvelle édition critique on abandonna le titre de l'édition précédente, *Historia Poloniae*, et l'on prit celui que porte une des plus anciennes copies de l'œuvre : *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, en version polonaise : *Roczniki czyli kroniki slawnego Krolestwa Polskiego*. On reprenait ainsi le titre le plus ancien de l'histoire de Jan Długosz. Le t. 1 de la version polonaise a paru en 1961, le t. 1 de la version latine en 1964. Jusqu'à présent ont paru 10 tomes, 5 en latin et 5 en polonais, ce qui constitue exactement la moitié de l'œuvre. C'est le prof. Jozef Garbacik — après le prof. Jan Dabrowski — qui avait dirigé l'édition puis s'y était engagée le prof. Krystyna Pieradzka en apportant sa grande contribution à l'ensemble des travaux.

mage à son protecteur. Zbigniew l'avait incité à entreprendre cette œuvre et Dlugosz avait alors consigné par écrit tous les événements de son temps, qu'ils lui aient été relatés par des témoins, ou qu'il en ait simplement le souvenir[8]. Ainsi, la tradition orale de Zbigniew Oleśnicki devint, pour ainsi dire, le levain de l'histoire de la Pologne, élaborée par Dlugosz.

En signe de fidélité à son ancien maître, il veilla à ce que fussent respectées ses dernières volontés, et fit achever les fondations qu'il avait mises en chantier. Sur ce point, il manifesta fermement son engagement lors de la querelle survenue en 1461 entre le Roi et les autorités ecclésiastiques, à propos de la nomination du nouvel évêque de Cracovie. En 1460 était mort à Cracovie Tomasz Strzepinski, successeur d'Oleśnicki. L'assemblée capitulaire avait alors élu à son poste Jan Lutek de Brzezie (Jan Lutek z Brzezia). Casimir le Jagellon, se souvenant du rôle joué par Zbigniew Oleśnicki et souhaitant avoir cette fois à Cracovie un homme qui lui soit dévoué, donna sa préférence à l'évêque de Wroclaw, Jan Gruszczynski. Les évêques avaient acquis un rôle déterminant au sein du conseil royal où ils prenaient part aux décisions relatives aux affaires d'État : le Roi voulait donc contrôler plus étroitement leur nomination. Au moment où le chapitre se résignait à entériner le choix royal, le pape investissait Jacques de Sienne (Jakub z Sienna), le neveu de Zbigniew Oleśnicki, de la charge épiscopale de Cracovie. Or le Roi ne pouvait accepter ce choix : il avait trop de griefs envers l'ancien évêque Oleśnicki et il se devait de défendre la suprématie de son pouvoir sur celui du Saint Siège. Alors qu'en 1461, Jacques de Sienne s'apprêtait à entrer en fonction, Jagellon le condamna à l'exil. Il confisqua ses biens ainsi que ceux de ses partisans, qui présidaient le chapitre. Parmi eux se trouvait Dlugosz. Sans céder à la pression des circonstances, celui-ci préféra néanmoins quitter Cracovie, abandonner sa fonction lucrative, et se mettre sous la protection de quelques hommes fortunés qui soutenaient la candidature de Jacques[9].

Actuellement l'édition est dirigée par le prof. Zbigniew Porzanowski. La tâche difficile de la transcription du texte latin avait été prise en charge, il y a déjà quelques années, par le dr. Maria Kowalczyk et le prof. Sanuta Turkowska tandis que le dr. Julia Mruk a traduit du latin en polonais la plus grande partie du texte. La réédition a été précédée par une analyse critique de l'œuvre de Dlugosz. Car avant nous ne disposions que d'un seul ouvrage de A. SEMKOWICZ, *Krytyczny rozbior Dziejow Polski Jana Dlugosza* (jusqu'en 1834), Krakow 1887, ne comprenant pas la partie la plus importante de l'œuvre. Un travail y faisant suite était absolument nécessaire : S. GAWEDA, K. PIERADZKA, J. RADZISZEWSKA, K. STACHOWSKA, *Rozbior krytyczny Annalium Poloniae Jana Dlugosza z lat 1385-1444*, t. 1 Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1961 ; G. GAWEDA, K. PIERADZKA, *J. Radziszewska, Rozbior krytyczny Annalium Poloniae Jana Dlugosza z lat 1445-1480*, t. II, Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1965.

8. *Annales seu cronicae*, t. 1, p. 51.

9. M. BOBRZYNSKI, S. SMOLKA, *Jan Dlugosz, jego zycie i stanowisko w pismiennictwie*, Krakow 1893 (Jan Dlugosz, sa vie et sa place dans la littérature). C'est l'ouvrage le plus complet sur Dlugosz paru à ce jour et qui contient dans les annexes la spécifi-

Si par fidélité à Zbigniew Oleśnicki, Jan Długosz avait risqué la perte de ses biens et la ruine de sa carrière, c'est qu'il avait gardé l'indépendance de sa pensée, mais aussi qu'il avait su évaluer l'importance de l'événement. Toutefois, la primauté des valeurs suprêmes, politiques et nationales ne lui échappait pas plus qu'elle n'avait échappé à Oleśnicki. L'évêque de Cracovie était aussi homme d'État et il fallait savoir concilier cette conscience des dites valeurs avec les nécessités politiques du moment. Lorsqu'en 1453, Zbigniew Oleśnicki s'était opposé à l'annexion de la Prusse par le Jagellon, Jan Długosz, tout en désapprouvant personnellement l'initiative royale, avait cependant accompagné les ambassades en Prusse, à titre d'expert. Cet épisode de sa carrière dut lui être pénible même si, dans sa chronique, il se réjouit profondément de la victoire polonaise sur l'ordre teutonique.

Casimir le Jagellon ne s'acharnait pas contre ses ennemis politiques. Il sut même à l'occasion solliciter l'intervention d'un proche d'Oleśnicki. À Jacques de Sienne qui perdait l'évêché de Cracovie, il proposa finalement celui de Gniezno. Jan Długosz retrouva les faveurs du roi qui fit appel à lui pour des missions diplomatiques. Pour preuve de sa confiance, il le chargea de l'éducation de ses fils, un an après la paix de Torun conclue avec l'ordre teutonique. Casimir le Jagellon avait six fils qui profitèrent tous, à des degrés divers, de l'enseignement de leur précepteur, au caractère et aux qualités intellectuelles exceptionnels : n'était-il pas le seul de son temps à posséder un tel savoir ? Au-delà de l'art d'écrire, de lire, et de s'exprimer, il possédait sans doute une vertu subtile et insaisissable qui lui permettait de transmettre une réelle éducation politique à laquelle les enfants de Casimir furent sensibles.

La carrière ecclésiastique de Jan Długosz est également digne d'intérêt. Elle lui assura les revenus importants de nombreux bénéfices, revenus qu'ils consacrait à l'achat et à la transcription de livres ainsi qu'à d'honorables fondations. Il dut également faire face à de nombreuses obligations inhérentes à ses fonctions, et dont il s'acquitta avec un sens aigu des responsabilités. Le premier bénéfice lui fut accordé bien avant son ordination sous-diaconale en 1434, sans doute à titre de rétribution, quand il était encore au service, de Zbigniew Oleśnicki : il s'agissait de la prébende de l'église paroissiale de Kłobuck, dans sa région natale, jusqu'alors détenue par l'oncle paternel de notre historien. Deux ans plus tard, titulaire du sous-diaconat, il devint membre du chapitre de Cracovie, et reçut la prébende du village de Wegrzce, près de Cracovie. Prêtre en 1443, il devint chantre, puis custode du chapitre collégial de Wiślica. En 1450, le chapitre de Cracovie lui accorda pour son service, une maison, aujourd'hui

cation de tous les documents (plus de 500) concernant la vie et l'activité de notre historien. Parmi ces documents figure celui qui témoigne de la querelle à propos de la nomination de l'évêque de Cracovie.

appelée « la maison de Długosz » et située rue Kanoniczna, près de Wavel. Deux ans plus tard, au service du nouvel évêque de Cracovie, Tomasz Strapiński, il administra le village de Pychowice. Peu après, il acquit, au nom du chapitre, mais en fait pour son usage personnel, la maison « Lisia Jama » (La Renardière), contiguë à celle qu'il habitait. Vers 1460, on le retrouve chanoine, fort bien doté, de la collégiale de Sandomierz. Lorsqu'en 1471, Vladislas, fils de Casimir le Jagellon, devint roi de Bohême, Jan Długosz fut nommé archevêque de Prague, pour avoir négocié cette accession au trône.

Néanmoins, craignant de ne pouvoir mener sa tâche à bien, en pays hussite, il refusa cette nomination. Il préféra le canonicat de Gniezno, puis en 1479, l'archevêché de Lwow. Mais il mourut le 19 mai 1480, alors même que le pape donnait son accord à son investiture. S'il parvint à s'assurer encore quelques revenus de la Table de l'évêque de Cracovie, il n'eut pas le temps de revêtir son ultime dignité [10].

Un simple coup d'œil sur la vie de Jan Długosz permet de constater qu'il se préoccupait sérieusement de son bien-être matériel. Il allait devant la justice réclamer son dû, faisait rendre gorge à ses débiteurs, et n'avait aucune indulgence pour les paysans qui tardaient à payer leurs redevances. Sur ce point, il ne différait guère de ses contemporains, que ce soit à son profit ou à ses dépens. En revanche, grâce à son sens de l'Histoire, il maîtrisait mieux que tout autre les affaires économiques courantes. Sa prévoyance ne se limitait pas à ses propres bénéfices, mais s'attachait également aux revenus de l'évêque et du chapitre. Pour être juste, il faut dire que Długosz consacrait la plus grande partie des revenus, si soigneusement amassés, à des œuvres sociales, à la communauté ecclésiastique de l'église de Cracovie, tout autant qu'à la jeunesse estudiantine. Ses nombreuses fondations devaient pourvoir aux besoins de la génération d'alors, mais aussi à celles des temps futurs.

Jan Długosz fit élever un certain nombre d'édifices. Leur origine est authentifiée par la tradition la plus ancienne, et les sources contemporaines. On compte, parmi ces édifices, des églises de pierre dans le village de Chodel, près de Wiślica, dans celui d'Odechów, près de Radom — qu'il administrait en tant que chanoine de la collégiale de Sandomierz — et dans celui de Szczepanów, sur le domaine familial de saint Stanislas. Il termina la construction de l'église de Radoborowice, village qu'il avait reçu en bénéfice, alors qu'il était chanoine de Cracovie. À Wiślica, il éleva un clocher. Dans plusieurs villages, il aménagea de petits étangs poissonneux, en particulier à Chodel et Pychowice, terre de l'évêché.

Il se préoccupa également des *mansjonarze* (vicaires suppléants).

10. *Ibid.*

Les curés ne demeuraient pas toujours près de leur église, et les vicaires étaient souvent obligés de les remplacer, supportant ainsi l'essentiel des tâches de la cure.

Długosz édifia aussi des maisons d'habitation privée, destinées aux vicaires de Wiślica et Sandomierz. De construction solide, ces maisons sont encore intactes aujourd'hui. De style gothique, bâties avec goût, elles constituent un élément précieux du patrimoine architectural de la Pologne.

L'installation des chanoines réguliers près de l'église de Kłobuck est le reflet de sa sympathie pour les congrégations monastiques. A Cracovie, dans la partie haute de la ville, appelée Skałka, il fonda le couvent des Pauliniens, et dans les dernières années de sa vie, il projetait la construction du couvent des Chartreux à Bielany[11].

L'ouvrage *Żywot* révèle le grand intérêt de Jan Długosz pour l'Alma Mater de Cracovie. Il supervisait lui-même tous les travaux et veillait à ce qu'ils fussent bien surveillés. Długosz manifestait déjà un semblable intérêt lorsqu'il était au service de Z. Oleśnicki. En le faisant chancelier de l'Académie, l'évêque de Cracovie lui permettait de réaliser de telles fondations. Après la mort de son protecteur, et grâce à son rôle d'exécuteur testamentaire, il multiplia ses interventions en faveur de l'Université, sans ménager ses propres deniers. Il racheta les biens des Juifs qui jouxtaient le *Collegium Maius*, acquit même la synagogue, l'asile et le cimetière, faisant don de ces parcelles à l'Université. Les Cisterciens de Mogilno purent bâtir un collège sur ces terrains, et satisfaire ainsi aux besoins de leur ordre. Il termina la construction du foyer de Jérusalem (foyer destiné aux étudiants pauvres) qui, commencé par Z. Oleśnicki, avait été détruit par un incendie pendant les travaux. Ce foyer se dressait à peu près à l'emplacement du *Collegium Novum* actuel. Avec ses propres deniers, Długosz acheta, rue Grozka, un terrain sur lequel il bâtit le Collège canoniste, baptisé Foyer de Długosz. Il se trouvait face à l'actuel *Collegium Iuridicum*. Il est certain que c'est grâce à Długosz que Ian Melsztynski, son ami, vendit à l'Académie de Cracovie, pour un prix modique, sa maison de la rue Bracka, maison qui devait constituer le premier élément du futur Foyer Hongrois. Il récupéra, à ses frais, une maison contiguë au plus ancien Foyer de l'Université, rue Wiślna. Il en agrandit ainsi la superficie, et restaura la totalité des locaux avant de les rendre aux étudiants pauvres du Département *Atrium*, c'est-à-dire du premier niveau d'Études Universitaires[12].

L'activité foisonnante de Długosz n'a été motivée ni par une ambition démesurée, ni par un désir effréné de faire carrière, ni même

11. Pour les sources, cf. note 9.

12. K. PIERADZKA, « Jan Długosz a Uniwersytet Jagiellonski », (Jan Długosz et l'Université Jagellonne), *Malop. Stud. Hist*, R. VI, 1963/1964/n° 3/4, pp. 43-57 du même auteur, *Zwiazki Dlugosza z Krakowem* (Les liens de Długosz avec Cracovie), Krakow 1975, Biblioteka Krakowska, n° 115.

par la recherche du gain ou des éloges. Elle s'explique davantage par son sens inné du devoir envers ceux qui lui avaient fait confiance, et par la fidélité envers l'institution qu'il servait et la terre qui l'avait vu naître. Tous ces motifs profonds sont perceptibles dans l'œuvre de Długosz qui reflète parfaitement sa vie et son pragmatisme.

II

Secrétaire de Z. Oleśnicki, il inventoria les biens et les bénéfices de l'évêché de Cracovie. Comme il l'expliqua lui-même, il répartit ces données en « domaines, redevances et régions » afin qu'elles passent à la postérité. Il établit cette liste en 1440. Malheureusement, nous n'en savons rien d'autre, car elle est aujourd'hui perdue. Nous ne la connaissons que par sa mention dans le *Żywot*, et une annotation relative à Długosz[13]. Il refit le même travail trente ans plus tard : chanoine de Cracovie, il se devait de tenir à jour le registre de tous les biens du chapitre. Il fit plus encore, en analysant séparément toutes les églises collégiales. Il tenta même d'étudier la répartition des dotations de chaque paroisse et de chaque monastère.

Ainsi naquit une grande œuvre comportant trois volumes de quelques centaines de pages manuscrites : dans le premier volume, sont énumérés les biens et les dotations du chapitre et des collèges ; le second est consacré aux paroisses et le troisième aux monastères. L'ensemble est défini comme *Liber beneficiorum* du diocèse de Cracovie[14]. Cet ouvrage contient certes un tableau statistique, une estimation des dotations, mais aussi de nombreuses précisions historiques, les dénominations juridiques de certaines donations, des descriptions, enfin, qui témoignent de l'intérêt personnel du chroniqueur. Des livres semblables concernant d'autres diocèses polonais ont été conservés, mais aucun d'entre eux ne présente une aussi grande valeur historique. Malgré les imperfections de l'édition dont nous disposons aujourd'hui[15], cette œuvre reste une source capitale pour la connaissance de la société féodale en Petite Pologne.

Son sens de l'histoire, sa volonté de transmettre les témoignages et les épisodes glorieux du passé, amenèrent Długosz à s'intéresser aux drapeaux des chevaliers teutoniques suspendus dans la cathédrale de Wavel. Trente-neuf d'entre eux provenaient de la bataille de Grünwald, un de Koronow (1410), quatre de Nakło (1431), entre autres. À la demande de Długosz, Stanislas Durink, artiste de Cracovie, peignit en 1448 toute cette collection, l'accompagnant d'une notice expli-

13. *Liber beneficiorum*, t. 1, p. 6.

14. Jan Długosz, *Opera omnia*, t. VII-IX.

15. S. KURAS, *Registrum ecclesiae Cracoviensis. Studium nad powstaniem Liber beneficiorum Jana Dlugosza* (Étude consacrée à la conception du *Liber beneficiorum* de Jan Długosz), Warszawa, 1966.

cative sur les dimensions et les particularités des oriflammes. Il ajouta quelques drapeaux teutoniques, qui, peut-être, ne figuraient pas dans la cathédrale. Ainsi fut réalisé le très beau recueil *Banderia Prutenorum* : 56 dessins des drapeaux de l'ordre, annotés par Durink et doublement commentés, par Długosz lui-même et par un auteur inconnu. Il s'agit d'une œuvre unique en son genre pour l'époque, et d'un exceptionnel témoignage de la culture européenne. Cet ouvrage présente aujourd'hui un grand intérêt pour la vexillologie[16].

Jan Długosz commença réellement son œuvre historiographique à la mort de Z. Oleśnicki, en 1455. Il se sentit alors plus libre, déchargé des maintes obligations que lui imposait quotidiennement Oleśnicki. Il réalisait enfin son désir d'écrire l'histoire de son pays. Il est indéniable que c'est seulement après la disparition de l'homme qui symbolisait pour lui la plus haute autorité qu'il osa juger par lui-même les événements dont il avait été le témoin ou qu'Oleśnicki lui avait rapportés. Il commença par l'histoire de son temps, c'est-à-dire des années 1410-1434, qui devait constituer le Livre XI de son « histoire de la Pologne ». Travaillant sans relâche jusqu'à sa mort en 1480, il rédigea parallèlement l'histoire du passé de son pays, depuis les origines les plus lointaines, et l'histoire dont il était chaque jour le témoin.

Ainsi naquit une œuvre colossale, les *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, composée de douze livres, dont dix racontent l'Histoire jusqu'en 1409, les deux derniers, beaucoup plus volumineux que les précédents, concernant l'époque contemporaine de Długosz. L'ouvrage se présente comme des annales, rapportant les événements année par année, dans l'ordre chronologique. Toutefois, il se distingue des annales typiques du Moyen Age, par un commentaire détaillé de l'auteur, reflétant une connaissance des hommes et une compréhension des événements qui font de Długosz un véritable historien. Il connaissait tout ce qui avait été écrit sur la Pologne : les chroniques, les annales, les récits hagiographiques, les documents ainsi que les nombreuses sources monastiques étrangères (tchèques, hongroises, germaniques et russes). Długosz écrit qu'il avait déjà les cheveux blancs lorsqu'il commença l'étude de l'alphabet russe[17]. Il avait fait traduire à ses frais certaines sources allemandes en latin, ce qui lui permit d'étendre le champ de son ouvrage[18]. Il aborde souvent les événements survenus dans les pays voisins, jusque dans l'Empire et les ter-

16. Nouvelle édition : *Banderia Pruthenorum*, éd. E. Gorski, Warszawa 1958 ; S. Ekdahl, *Die « Banderia Prutenorum » des Jan Długosz — eine Quelle zur Schlacht bei Tannenberg 1410*, Göttingen, 1976.

17. *Annales seu cronicae*, t. I, p. 62.

18. On sait que la chronique de l'Ordre Teutonique de Wigand de Marbourg *(Chronica nova Prutonica)* fut traduite de l'allemand en latin pour Długosz. Curieusement, le texte allemand est perdu et nous avons seulement le texte de Długosz. Comp. *Chronicon seu annales Wigandi Marburgonsis equitis et fratris Ordinis Teutonici*, éd. J. Voigt et N. Naczynski, Poznan, 1842.

res pontificales. Son interprétation de l'histoire se fondait, soit sur son érudition basée sur une masse de connaissances, soit sur sa propre opinion, marquée par sa croyance en l'ingérence directe de Dieu dans les affaires des hommes. Cette interprétation devait beaucoup à ses lectures des livres anciens, en particulier ceux de Salluste et de Tite-Live. Parmi sa collection de manuscrits, la Bibliothèque Jagellonne possède les œuvres originales de Tite-Live, dernier historien romain. En marge, Długosz a porté quelques annotations, preuve pour nous qu'il les a bien lues, et qu'il y a puisé une inspiration créatrice[19].

Il convient de considérer à part son ouvrage appelé *Chorographia*, description géographique de la Pologne. Il fut le premier et pour longtemps, à concevoir un ensemble aussi complet d'informations, tant sur les bassins fluviaux, et les lacs de l'espace polono-lithuanien, que sur ses habitants. Cette description entre dans le premier livre des *Annales seu cronicæ*, constituant une excellente introduction à la description historique. Néanmoins, par sa rédaction, elle se différencie de l'ensemble. Elle avait exigé une approche et des recherches toutes particulières. Le continuateur des œuvres historiques de Długosz, le professeur Maciej de Miechòw, lui-même géographe reconnu, considérait à juste titre cette œuvre comme tout à fait à part[20].

Parallèlement à l'histoire de la Pologne, Jan Długosz écrivit la série des « Vies » (*Żywoty*), dont des vies de saints, typiques de l'hagiographie médiévale : saint Stanislas, et la bienheureuse Kinga, femme de Boleslaw le Honteux (Bolesław Wstydliwy) ; les biographes des ordinaires des différents diocèses, celles des archevêques de Gniezno, des évêques de Cracovie, de Wroclaw, de Poznan, de Wloclawek et de Plock, y sont chronologiquement classées. En revanche, Jan Długosz n'est pas l'auteur de la vie de Z. Oleśnicki, ouvrage anonyme qui lui fut souvent attribué : le style, certains accents critiques prêtés au dignitaire démentent une telle paternité. Mais Długosz est l'auteur d'une autre biographie de son protecteur[21]. Enfin, au cours des dernières années de sa vie, il rédigea un petit ouvrage, *Insignia seu clenodia Regni Poloniae*, figurant communément sous le nom de *Klejnoty Dlugoszowe* (armoiries de Długosz)[22]. C'est le plus ancien armorial du royaume de Pologne : le second ne fut établi qu'un siècle plus tard[23]. Długosz décrit les blasons des domaines polonais,

19. M. Kowalczykowna, « Jagiellonskie rekopisy Liwiusza z marginaliami Jana Dlugosza » (Les manuscrits de Livius de la Bibliothèque Jagellonne avec les notes marginales de Jan Długosz), *EOS*, n° 58, 1969, pp. 219-230.

20. Maciejz Miechowa, *Chronica Polonorum*, Krakow, 1521, p. 343 (au Département des textes anciens de la Bibliothèque Jagellonne).

21. Nouvelle édition dans les annexes de l'ouvrage de M. Koczerska, « Pietnastowieczne biografie Zbigniewa Olesnickiego » (Les biographies de Zbigniew Oleśnicki du XVe siècle), *Studia Zrodloznawcze*, t. 24, 1979, pp. 5-82.

22. *Klejnoty Dlugoszowe* (Les armoiries de Długosz), nouvelle édition critique de M. Friedberg, Krakow, 1931 (tiré à part du *Rocznik Heraldyczny* t. X).

23. B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego* (Les blasons de la chevalerie polonaise), Krakow, 1584.

des évêchés et de certaines familles chevaleresques. Ici encore, il fit œuvre de pionnier.

Quelle conception avait-il du travail de l'historien ? Quel sens donnait-il à l'étude du passé ? Que désirait-il transmettre à ses lecteurs ? Qu'attendait-il de son enseignement ? Sur toutes ces questions, une lettre envoyée à Z. Oleśnicki lors de la dédicace des *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*[24], nous éclaire. Selon lui l'historiographie gardait la mémoire des faits du passé comme du présent. Mais les historiens, écrit-il, ne conçoivent pas tous ainsi leur tâche : certains écrivent pour la gloire — celle de l'homme de lettres, dirions-nous aujourd'hui — d'autres afin de mériter les éloges des puissants de ce monde, et d'autres encore pour auréoler leur propre vie et la sauver de l'oubli. Długosz comprenait son travail d'historien comme une vocation émanant de l'amour profond qu'il vouait à sa patrie et son prochain. Glorifier sa patrie, c'était rendre justice aux véritables créateurs de l'histoire. Ces démiurges ne sont pas personnifiés par les masses populaires. Il notait dans les *Armoiries* qu'il est vain de s'intéresser aux bourgeois et à la population paysanne. Il affirmait que le temps engloutirait dans l'oubli toutes les actions humaines, même les plus prestigieuses, si elles n'étaient pas confiées à l'écriture. L'écrit est le plus fidèle gardien de l'histoire et confère à tout acte une quasi-immortalité. Il ne s'agit pas pour l'historien d'enregistrer simplement la nudité des faits : il doit se distinguer par l'élégance de sa langue, et par une puissante réflexion. L'historien, le chercheur doit pénétrer dans la compréhension des événements qu'il raconte et des hommes qu'il présente. Lui-même ne se considérait pas comme doué d'un grand style et s'excusait bien souvent des imperfections de son art[25].

Parmi toutes les sciences contribuant à la formation de l'homme, Długosz privilégiait l'histoire. Elle offre, pensait-il, des modèles de comportement. Elle suscite la passion qui engendre les actions grandioses. Elle aide à distinguer le bien du mal. En dehors des vertus civiques, elle enseigne à la société un mode de vie collectif. Długosz plaçait la raison d'État au-dessus de toutes les valeurs éthiques. Elle établit la continuité historique entre le passé et le présent. Chacun, estimait-il, a des obligations envers sa patrie et se donne à elle en fonction de sa force d'âme et de ses capacités. Fort de cette certitude, l'homme peut accomplir, non sans peine parfois, ses devoirs envers l'État et la société.

Traduit du polonais
par Maria Elster
et Simonne Abraham-Thisse

24. *Annales seu cronicae*, t. I, pp. 51-64.

25. Sur le thème de la langue de Jan Długosz nous avons une étude qualifiée et approfondie : D. TURKOWSKA, *Études sur la langue et sur le style de Jan Długosz*, Wroclaw, 1973.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 53-60

Jean-Pierre ARRIGNON

LE *DIT D'EYMUNDR* ET LE MARTYRE DU PRINCE BORIS DE RUSSIE (1015)

Les sources narratives sur lesquelles repose la connaissance que nous avons de l'histoire de la Rus' de Kiev sont d'origine variée, byzantine, latine, musulmane et scandinave [1] ; chacune, à sa manière, apporte des éléments de compréhension que l'historien doit exploiter. Parmi les sources narratives scandinaves, la « Saga d'Eymundr Hringsson » [2] a retenu particulièrement notre attention. Nous présenterons rapidement cette source ; nous rapporterons les faits qu'elle nous transmet ; nous essaierons enfin de les interpréter en les comparant aux données des sources russes.

Comme nous le savons, la saga [3] est un genre littéraire apparu dans l'Islande médiévale au XIIIe s. Destinée plus à la lecture qu'à la récitation, la saga est une œuvre en prose dont le récit est souvent interrompu par quelques brefs passages versifiés ; elle traite de sujets fort variés. Néanmoins, parmi ceux-ci, l'histoire occupe une place importante. Les Scandinaves ont montré pour cette discipline où ils ont excellé, un goût tout particulier. L'un d'entre eux, Snorri Stur-

1. Pour une approche générale des sources de l'Histoire de la Rus' de Kiev, on se reportera à l'ouvrage collectif dirigé par V.V. MAVRODIN, *Sovetskœ istočnikovedenie Kievskoj Rusi*, Moscou, 1979, 264 p.

2. Nous avons travaillé sur la traduction russe de ce texte éditée par E.A. RYDZEVSKAJA, *Drevnjaja Rus' i Skandinavija, IX-XIV vv.*, Moscou, 1978, pp. 89-104 (Drevnejšie gosudarstva na territorii SSSR., Materialy i issledovanija, 1978 g.). On trouvera une présentation de cette source dans le livre de O. PRITSAK, *The Origin of Rus'*, vol. 1, *Old Scandinavian Sources other than Sagas*, Cambridge, Mass., 1981, pp. 428-429 (Harvard Ukrainian Research Institute). On se reportera aussi à l'article de A.I. LJAŠČENKO, « Eymundar saga i russkie letopisi », *Izvestija AN SSSR.*, VI serija, t. 20, n° 12, 1926, pp. 1068-1071.

3. R. BOYER, *Les sagas islandaises*, Paris, 1978, et A.Ja. GUREVIČ, *Istorija i Saga*, Moscou, 1972, 198 p.

lusson (1178-1241)[4], nous a laissé un exceptionnel chef-d'œuvre, l'*Heimskringla* ou *Orbe du monde*, recueil de seize sagas des rois de Norvège dont le joyau est la « Saga de saint Olaf »[5]. La « Saga d'Eymundr » constitue une partie de la version étendue de la « Saga de saint Olaf »[6]. Cette œuvre n'est pas à proprement parler une « saga », mais un « dit », c'est-à-dire un récit court dont le héros est à l'origine un des grands rois de Norvège ou un des premiers évêques, et, par la suite, un contemporain ou un illustre ancêtre.

Le héros, Eymundr Hringsson[7], était apparenté à la famille de saint Olaf avec lequel il mena des expéditions en Angleterre. Revenu en Norvège, Olaf entreprit d'établir son pouvoir sur tout le pays ; il s'appuya sur les paysans et les pêcheurs contre l'aristocratie des chefs de guerre. La lutte fut féroce : les uns furent tués ou mutilés, les autres furent contraints à l'exil. Eymundr trouva refuge à Novgorod auprès du prince russe Jaroslav qui n'était pas encore apparenté à Olaf[8]. Il négocia avec âpreté les conditions qu'il mettait pour se placer, lui et sa *družina*[9], au service du prince russe : pour chaque guerrier, il exigeait en effet le versement d'un *ejrir* d'or et un demi-*ejrir* d'or supplémentaire par homme de barre[10]. Jaroslav finit par accepter de payer le prix demandé mais seulement pour le temps de guerre et beaucoup moins pour les périodes de paix. L'accord fut conclu sur cette base pour une durée de douze mois[11]. Eymundr n'eut pas longtemps à attendre ; la guerre éclata peu après entre les fils de Vladimir : Jaroslav et un certain Burislav dont l'identité précise reste encore à établir. Ce Burislav avait passé l'hiver dans le Bjarmaland[12] à rassembler une armée nombreuse pour évincer Jaroslav de Novgorod. Ce dernier confia alors la défense de la ville à Eymundr et sa

4. Sur la vie et l'œuvre de cet auteur, v. R. BOYER, *op. cit.*, ch. 6.

5. SNORRI STURLUSSON, *La saga de saint Olaf*, trad. et présentée par R. BOYER, Paris, 1983, 316 p.

6. O. PRITSAK, *op. cit.*, p. 428.

7. Pour les uns, il serait le fils du roi de Upland, Hringr ; pour d'autres, « hringr » ne serait qu'un surnom ; v. O. PRITSAK, *op. cit.*, p. 428.

8. Jaroslav épousa la fille du roi Olaf, Ingigerd, en 1018 ou 1019 ; v. N. de BAUMGARTEN, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du xe au XIIIe s.*, Paris, 1927, tabl. I et T.N. DŽAKSON, « islandskie korolevskie sagi o russko-skandinavskikh matrimonial'nikh svjazjakh », *Skandinavskij sbornik*, XXVII, 1982, pp. 107-115.

9. On désigne ainsi la troupe des compagnons d'armes du prince ; v. D. EECKAUTE, *Thesaurus des institutions de l'Ancienne Russie (XIe-XVIIe s.)*, Paris, 1986, p. 85.

10. Lors du traité de 907, le prince Oleg demanda aux empereurs byzantins le versement de 12 *grivny* d'argent par rameur ; v. I. SORLIN, « Les traités de Byzance avec la Russie au xe s. », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 1961, pp. 313-360.

11. E.A. RYDZEVSKAJA, *op. cit.*, p. 92.

12. Selon G.V. GLAZYRINA, *Geografija voctočnoj Evropy v sagakh o drevnikh vremenakh* (Drevnejšie gosudarstva na territorii S.S.S.R., Materialy i issledovanija, 1986 god), Moscou, 1988, p. 235, le Pays de Bjarma comprend les villes de Ladoga, Novgorod et Alaborg.

družina ; manœuvrant avec une rare habileté, il remporta une grande et brillante victoire. La paix revenue, le montant de la solde diminuant, Eymundr et les siens eurent vite besoin d'argent et n'entendaient pas travailler pour leur seule nourriture ; aussi envisagea-t-il rapidement de proposer ses services et ceux de sa *družina* à d'autres princes auprès desquels il pourrait gagner argent et honneur. C'est alors qu'il reçut des informations sur ce que préparait Burislav, informations qu'il transmit aussitôt à Jaroslav. Ce dernier croyait son rival mort, alors qu'il venait de passer l'hiver parmi les peuples turcs pour y recruter une armée de guerriers turcs et de beaucoup d'autres peuples sauvages. De plus, Eymundr rapporta qu'il avait entendu dire que s'il parvenait à chasser Jaroslav de Novgorod, Burislav s'était engagé à renier le christianisme et à partager le pays entre ses alliés. Si tout se déroulait ainsi, il ne faisait pas de doute que Jaroslav et les siens pouvaient s'attendre à être ignominieusement chassés du pays. Alarmé par ce qu'il venait d'entendre, Jaroslav confia le soin de préparer l'armée et la défense de la ville à Eymundr. Ce dernier en profita pour lui poser la question décisive : « Si nous parvenons jusqu'au prince, faut-il ou non le tuer ? Les querelles n'auront pas de fin tant que vous serez tous les deux vivants[13]. » Jaroslav répondit qu'il n'avait pas poussé le peuple à combattre Burislav, et que, s'il en était ainsi, il pouvait le tuer. Peu après, Burislav se mit en marche vers Novgorod à la tête d'une puissante armée formée d'éléments de nombreux peuples sauvages. Comme de multiples voix s'élevaient à Novgorod pour dire que la population ne voulait pas combattre Burislav, Eymundr et son parent Ragnvaldr choisirent avec soin dix de leurs compagnons avec lesquels ils décidèrent de préparer un guet-apens pour éliminer Burislav. Ce dernier avançait à travers la forêt où il installa son camp. Sa luxueuse tente princière surmontée d'une boule d'or et d'une girouette fut dressée à l'écart, dans une clairière plus proche et accueillante. Profitant de ce que ses gardes dormaient profondément ou bien étaient fortement enivrés, Eymundr, accompagné de six de ses compagnons armés de haches de guerre, éteignit tous les feux de veille, pénétra dans le camp, jusqu'à la tente où reposait le prince. Eymundr y entra et tua Burislav ainsi que nombre de ses serviteurs. Eymundr se saisit de la tête de Burislav et, avec ses hommes, disparut dans la forêt où on ne le retrouva pas. De retour à Novgorod, Eymundr et ses compagnons se présentèrent à Jaroslav et lui dirent toute la vérité sur le meurtre de Burislav : « Regarde sa tête, seigneur, le reconnais-tu ? ». Le visage du prince s'empourpra, « C'est moi et mes Normands qui avons fait cette courageuse action[14]. »

Il fut décidé de donner une sépulture à Burislav. Eymundr retrouva dans la forêt la clairière où gisait le corps du prince défunt ;

13. E.A. Rydzevskaja, *op. cit.*, p. 97.
14. *Ibid.*, pp. 99-100.

il n'y avait personne à côté de lui ; il replaça la tête dans le prolongement du corps. Il y eut beaucoup de monde aux obsèques du prince. Dans le pays, tout le peuple passa sous le pouvoir du prince ; il prêta serment et Jaroslav régna désormais seul sur cette principauté qu'ils gouvernaient auparavant à deux.

Une année s'écoula et Eymundr et les siens partirent chercher fortune auprès d'un autre frère de Jaroslav, le prince Vartilav [15].

Tels sont les renseignements que nous a transmis le « Dit d'Eymundr ». Leur interprétation apparaît bien difficile ; aussi, ne proposerons-nous que des hypothèses qui devront requérir bien d'autres investigations.

La première question concerne évidemment l'identification de ce Burislav, qualifié, dans la traduction russe, de *brat'* [16] et de *konung* [17]. Ce premier terme est toujours difficile à traduire ; il désigne tantôt le frère au sens étroit du terme, tantôt aussi le neveu ; quoi qu'il en soit, son emploi fait de Burislav un membre à part entière de la dynastie des Rurikides. Quant au second, il place Burislav sur le même rang que Jaroslav et lui reconnaît en conséquence son droit dynastique légitime. Sa mort permet à Jaroslav de rassembler sous son autorité toutes les populations de sa principauté. Or cette mort a été perpétrée par Eymundr et les siens conformément à l'ordre précis donné par Jaroslav lui-même.

Ces éléments permettent de proposer d'intéressantes hypothèses. De tous les fils de Vladimir [18], trois seulement portent des noms qui pourraient se rapprocher de celui de Burislav, Vyšeslav, Boris et Sudislav. Le premier, Vyšeslav [19], apparaît dans la *Chronique des Temps passés, s.a.* 980 [20] ; il règne à Novgorod jusqu'à sa mort survenue en 1010. Il n'est donc pas possible d'identifier ce prince avec le Burislav du « Dit d'Eymundr ». Le dernier, Sudislav [21], apparaît dans la *Chronique des Temps passés, s.a.* 988 [22]; il régna à Pskov jusqu'en

15. *Ibid.*, pp. 100-104 pour le texte et p. 222 pour l'identification de ce prince avec le neveu de Jaroslav, le prince Brjačislav. Nous ne partageons pas ce point de vue et sommes enclins à l'identifier avec son frère, le prince Mstislav ; v. J.-P. ARRIGNON, *La chaire métropolitaine de Kiev des origines à 1240*, Paris-Sorbonne, 1986, pp. 114-115, thèse dactyl.

16. *Slovar' russkogo jazyka, XI-XVII vv.*, t. 1, Moscou, 1975, p. 318.

17. Nous avons choisi de traduire ce terme par prince, et non par roi, conformément à la tradition russe ; v. A.S. L'VOV, *Leksika « Povesti vremennykh let »*, Moscou, 1975, pp. 197-208.

18. O.M. RAPOV, *Knjažeskie vladenija na Rusi v X-pervoj polovine XIII v.*, Moscou, 1977, pp. 35-39.

19. *Ibid.*, p. 35.

20. *Povest' Vremennykh let*, éditée par O.V. TVOROGOV et traduit par D.S. LIKHAČEV, *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi, XI-načalo* XII-veka, Moscou, 1978, p. 94. Plus loin *P.L.D.R.*, I.

21. O.M. RAPOV, *op. cit.*, pp. 38-39.

22. *Povest' vremennykh let, op. cit.*, p. 136.

1036, date à laquelle il fut interné ; il passa 24 années en prison, puis, à sa sortie, se fit moine ; il mourut en 1063. Il ne peut donc s'agir de notre personnage. Reste Boris [23] qui, avec son frère Gleb, est devenu le prototype de la sainteté princière en Russie, pour « avoir souffert une passion » [24]. Son martyre nous est rapporté par trois récits [25] : l'un est inséré dans la *Chronique des Temps passés, s.a.* 1015 [26] ; l'autre est le *Dit des martyrs Boris et Gleb* [27], rédigé soit dans les années 1020, soit vers 1050, soit peu après le 2 mai 1115 [28], le dernier enfin est la *lectio* de Boris et Gleb [29], rédigée entre 1079 et 1085 [30]. Tous ces textes rapportent le meurtre de Boris et en accusent unanimement le prince de Kiev, Svjatopolk le Maudit, l'un des principaux adversaires de Jaroslav dans la guerre civile qui éclata à la mort de Vladimir, le 15 juillet 1015.

Que savons-nous du prince Boris ? Il apparaît dans la *Chronique des Temps passés, s.a.* 980 [31] ; nous savons que son père, Vladimir, l'envoya exercer son pouvoir d'abord en Volhynie ; puis il l'en retira, craignant la colère du prince Svjatopolk Jaropolčič. En 1010, après la mort de Vyšeslav et l'accession de Jaroslav sur le trône de Novgorod, Boris reçut la principauté de Rostov. Il fut assassiné le 24 juillet 1015 [32].

J. Fennell a depuis longtemps attiré l'attention des historiens sur l'extrême difficulté devant laquelle nous nous trouvons pour établir les circonstances précises de la mort des trois frères, Boris, Gleb et Svjatoslav [33].

Les troubles qui agitent la Rus' à la fin du règne de Vladimir commencent assez tôt, vers les années 1010, mais s'aggravent en 1014, à la suite de la décision de Jaroslav de ne plus verser les 2000 *grivny*

23. A. et D. POPPE, « Boris et Gleb », *Histoire des saints et de la sainteté*, t. V, *Les saintetés dans les empires rivaux (815-1053)*, Paris, 1986, pp. 92-96. On se reportera aussi à G.P. FEDOTOV, *Svjatye Drevnej Rusi*, rééd., Paris, 1985, pp. 18-31, ainsi qu'à G.P. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind (I), Kievan Christianity, The 10th to the 13th Centuries*, rééd. Belmont, Mass., 1975, pp. 94-131.

24. M. ROTY, *Dictionnaire Russe-Français des termes en usage dans l'Église russe*, Paris, 1980, p. 118 et E. BEHR-SIGEL, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950, pp. 42-46.

25. Pour l'étude de ces textes, v. J. FENNELL et A. STOKES, *Early Russian Literature*, Londres, 1974, pp. 11-32 et A. POPPE, « La naissance du culte de Boris et Gleb », *Cahiers de civilisation médiévale*, XXIV, 1981, pp. 29-53, repris dans *The Rise of Christian Russia*, Londres, 1982, VI (Collected Studies series CS157).

26. *Povest' vremennykh let, op. cit.*, pp. 146-156.

27. *Skazanie o Borise i Glebe*, texte éd. et trad. par L.A. DMITRIEV, *P.L.D.R.*, I, pp. 278-302, commentaire, pp. 451-456.

28. A. POPPE, *op. cit.*, p. 30, notes 3, 4 et 5.

29. S.A. BUHOSLAVS'KYJ, *Ukrajins'ko-rus'ki pam'jatky XI-XVIII vv. pro knjaziv Borysa ta Hliba, Rozvidka i teksti*, Kiev, 1928, pp. 179-206.

30. A. POPPE, *op. cit.*, p. 31.

31. *Povest' vremennikh let, op. cit.*, p. 94.

32. O. RAPOV, *op. cit.*, p. 38.

33. J. FENNELL, *op. cit.*, p. 13, a cette belle formule : « Who killed whom ? ».

d'argent annuel qu'il devait verser à son père, à Kiev[34]. Vladimir décide alors d'envoyer une armée contre son fils rebelle ; mais, malade, il ne peut la conduire lui-même ; il ne peut en confier le commandement qu'au seul de ses fils alors présent à ses côtés, Boris. Or, à ce moment là précisément, les Petchénègues conduisent un raid en direction de la Rus', ce qui contraint Vladimir à envoyer Boris et son armée contre eux. Peu après, à Bérestovo, près de Kiev, Vladimir s'éteignit le 15 juillet 1015. Cette mort fut tenue quelque temps secrète car Svjatopolk était à Kiev. Finalement, son corps fut placé dans un caveau de marbre à l'intérieur de l'Église de la Sainte-Mère de Dieu, qu'il avait lui même fait construire[35]. Ainsi s'achève le récit des événements dans la *Chronique des Temps passés*. Suit alors un passage qualifiant Vladimir de nouveau Constantin et soulignant son rôle dans la christianisation du pays ; il sert de transition entre les événements ci-dessus rapportés et le récit du meurtre de Boris[36].

Un premier élément surprend : seul Boris se trouvait auprès de Vladimir au moment où la maladie l'a contraint de renoncer à conduire en personne l'armée contre son fils rebelle, Jaroslav. Pourtant, c'est Svjatopolk qui était à Kiev au moment de la mort de Vladimir, laquelle survint peu après le déclenchement de la maladie. Quand Svjatopolk est-il arrivé ? D'où venait-il ? Pourquoi était-il à Kiev alors que son père, mourant, était à Bérestovo ? On ne le sait.

Un second élément a retenu notre attention : au lieu de marcher contre Jaroslav, Boris est envoyé avec son armée combattre les Petchénègues dont un raid menaçait Kiev ; or, nous dit la *Chronique*, il ne les trouva pas[37], s'en retourna et apprit alors la mort de son père. Il paraît bien surprenant que Boris n'ait pas trouvé les Petchénègues dont la menace sur Kiev semblait telle qu'elle poussa Vladimir à détourner l'armée qu'il avait rassemblée pour mettre son fils rebelle, Jaroslav, à la raison.

Enfin, sa mort est le résultat d'un guet-apens perpétré en deux temps: ses assaillants le laissèrent pour mort près de sa tente où ils l'avaient frappé de leur lance ; puis, apprenant qu'il respirait encore, Svjatopolk envoya deux Varègues[38] l'achever.

La comparaison du récit du martyre de Boris avec celui de Burislav perpétré par Eymundr, mérite d'être effectuée avec le plus grand soin.

La fin du règne de Vladimir semble avoir été très difficile et très agitée. Depuis les années 1010, les relations entre les fils du prince de Kiev et celles entre les oncles et les neveux, ne cessaient de se dégra-

34. *Povest' vremennykh let*, p. 144.
35. *Ibid.*, p. 144.
36. *Povest' vremennykh let*, pp. 146-150.
37. « ne obrětsju peceněg' », *ibid.* p. 146.
38. « posla dva varjaga prikončat' ego », *ibid.*, p. 148.

der. Dans ce contexte, la rébellion du prince de Novgorod est d'une exceptionnelle gravité. D'une part, elle est dirigée contre Vladimir lui-même et met en cause la structure même de la Rus' ; d'autre part, elle se traduit par la suspension du versement du tribut annuel, décision qui a non seulement une portée économique, mais qui traduit aussi la volonté politique de Jaroslav de rejeter l'*auctoritas* de son père. La gravité de la rébellion a été parfaitement comprise de Vladimir qui, aussitôt, a rassemblé une armée pour mettre son fils à la raison. Face à cette menace, quelle fut la réaction de Jaroslav ? Selon la *Chronique*, craignant son père, il franchit la mer et rassembla des Varègues[39] ; selon le *Dit d'Eymundr*, les Varègues savaient que le pouvoir de Jaroslav était affaibli « à cause de ses frères » et, pour cette raison, pouvaient espérer négocier de bonnes conditions d'engagement comme mercenaires[40]. C'est ainsi qu'Eymundr et les siens vinrent se présenter à Jaroslav et obtinrent de lui, sous la contrainte des événements, le versement d'une solde importante. Ce renfort s'avéra suffisant pour repousser une première démonstration de force en forme d'avertissement. Toujours selon le *Dit*, Burislav, désireux d'en finir avec Jaroslav, entreprit de rassembler une puissante armée dont les mercenaires étaient des Turcs, c'est-à-dire des Petchénègues. Or la *Chronique* nous apprend que Vladimir envoya Boris combattre un raid de ces mêmes Petchénègues, raid qui semble d'autant plus étrange que Boris ne parvint pas à le localiser. Ne faut-il pas voir dans ce récit de la *Chronique* un habillage d'un événement que le chroniqueur tenait à dissimuler ? Le raid contre les Petchénègues introuvables n'étant que la façon de cacher la levée de mercenaires petchénègues pour marcher contre Jaroslav. De plus, la présence massive de ces mercenaires d'origine turque dans les rangs de l'armée russe n'a-t-elle pas amené son chef à envisager de renier son christianisme et, en cas de victoire, de partager le pays avec ses nouveaux alliés ? La puissance de l'armée, ainsi rassemblée, et l'apparente résignation de la population locale conduisent Eymundr et son commanditaire Jaroslav, à choisir le guet-apens, plutôt que de risquer l'affrontement direct.

Enfin, la mort de Boris et celle de Burislav présentent de troublantes similitudes. Leur martyre a été perpétré par des Varègues qui étaient parvenus à s'infiltrer dans leur camp, jusqu'à leur tente. Certes, Boris fut d'abord frappé de coups de lance puis achevé à l'épée, alors que Burislav eut la tête tranchée à la hache d'armes. Pourtant, l'épisode de la tête coupée est lui aussi rapporté par la *Chronique* dans le récit du meurtre du serviteur de Boris, le Hongrois Georges dont les assassins tranchent la tête pour s'emparer du collier et de

39. « poslav' za more, privede varjagy », *ibid.*, p. 144.
40. E.A. RYDZESKAJA, *op. cit.*, p. 92.

la *grivna* d'argent qu'il portait au cou[41]. Ainsi, comme nous le voyons, la comparaison du *Dit d'Eymundr* avec le passage de la *Chronique* rapportant les événements conduisant au meurtre de Boris, suscite de nombreuses interrogations.

L'unanimité des sources russes pour charger et noircir la mémoire de Svjatopolk surnommé le Maudit[42] semble bien s'apparenter à une sorte de catharsis des partisans de Jaroslav. Sorti vainqueur de la terrible guerre civile qui ravagea la Rus' à la mort de Vladimir, Jaroslav, devenu seul maître de la Rus', ne pouvait asseoir son pouvoir qu'en sacralisant le meurtre de ses frères, les *strastoterpci* dont le culte se développa rapidement à Kiev autour de l'église construite dans les années 1050-1051 et consacrée aux saints Romain et David, les noms chrétiens de Boris et de Gleb[43].

Nous voici donc parvenus au terme de notre démarche. Parmi les protagonistes de la guerre civile qui s'affrontèrent si farouchement après la mort de Vladimir, il nous faut proposer une identité pour ce Burislav qui dans les affrontements des années 1015-1016, a si sérieusement menacé le pouvoir de Jaroslav. Ou bien nous identifions Burislav à Svjatopolk le Maudit lui-même[44], ou bien nous l'identifions à Boris dont le martyre aurait été récupéré par les partisans de Jaroslav dont les sources russes nous ont rapporté le seul point de vue.

À la question si judicieusement posée par J. Fennell, « Who killed whom ? », le *Dit d'Eymundr* semble nous inviter à répondre « Boris », dont le nom est très proche de celui du héros de la saga. Ainsi, Jaroslav le Sage serait bien le commanditaire du meurtre de son frère Boris, par la main du Varègue Eymundr et non point Svjatopolk le Maudit. Quant à la présentation du martyre par les sources russes ultérieures, elle est le fait des milieux religieux soucieux de décrire les traits caractéristiques du chrétien russe nouvellement converti[45]. Ainsi, le *Dit d'Eymundr* nous montre que les sources scandinaves ne doivent pas être écartées du corpus des sources qui permettent d'étudier l'histoire de la Rus'.

41. *Povest' Vremennykh let*, p. 148.
42. « okan'nyj Svjatopolk' », *ibid.*, p. 148.
43. A. Poppe, *op. cit.*, VI, p. 52.
44. Cette identification est celle proposée par E.A. Rydzeskaja, *op. cit.*, p. 225.
45. G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, pp. 104-105.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 61-74

Jean-Marie MOEGLIN

L'ANNEAU DE GUILLAUME DE SCHERFENBERG. À PROPOS D'UN RÉCIT DE LA *CHRONIQUE RIMÉE STYRIENNE*

On lit dans les *Deutsche Sagen* des frères Grimm un récit intitulé « le seigneur de Scherfenberg et le nain »[1]. En voici la traduction.

« Meinhard comte du Tyrol — qui, sur l'ordre de l'empereur Rodolphe de Habsbourg, avait conquis la Styrie et la Carinthie et avait été nommé duc de Carinthie — était en guerre *(Fehde)* avec le comte Ulrich de Heunburg. Ce dernier fut aidé par Guillaume de Scherfenberg, infidèle à sa foi et ingrat à l'égard de Meinhard. À la suite de cela, Guillaume fut porté disparu dans la bataille et Conrad d'Aufenstein, qui avait combattu pour Meinhard, se mit à sa recherche.

Or on trouva le seigneur de Scherfenberg gisant sur le sol, transpercé par une lance ; il avait sept blessures mais une seule souffrance. Le seigneur d'Aufenstein lui demanda s'il était le seigneur Guillaume. "Oui, et si vous êtes le seigneur d'Aufenstein, penchez-vous vers moi" [lui répondit-il]. Alors le seigneur de Scherfenberg dit d'une voix faible : "Prenez ce petit anneau ; aussi longtemps qu'il sera en votre possession, richesse et honneur terrestre ne vous abandonneront jamais" et il enleva l'anneau de son doigt. C'est à ce moment qu'arriva aussi, à cheval, le seigneur Henri Tolde, et il entendit dire que c'était le seigneur de Scherfenberg qui gisait là. "C'est donc, déclara-t-il, celui qui a brisé la foi due à mon seigneur ; la vengeance divine l'a maintenant frappé". Un valet dut placer le mourant sur un cheval, mais il succomba sur le champ. Alors le seigneur Tolde le fit redéposer à l'endroit où il gisait auparavant. Puis, le seigneur de Scherfenberg fut pleuré par hommes et femmes. Mais pour ce qui est de l'anneau qu'il avait donné au seigneur d'Aufenstein, voici quelle est son histoire.

Un jour le seigneur de Scherfenberg vit du haut de son château un curieux spectacle. Quatre nains portaient à l'aide de quatre perches recouvertes d'or

1. J. et W. GRIMM, *Deutsche Sagen,* 3e éd., Berlin, 1891, n° 29, pp. 18-19.

un dais d'étoffe brillante et précieuse. Un nain chevauchait sous ce dais, avec une couronne d'or sur la tête et se comportait en tout comme un roi. La selle et la bride du cheval étaient recouvertes d'or ; on y trouvait des pierres précieuses et tout son habit était fait ainsi. Le Scherfenberg resta à le regarder et contempla ce spectacle ; finalement il chevaucha à la rencontre du nain et retira son chapeau. Le nain le salua et dit : "Grand bonjour, Guillaume". "D'où vient que vous me connaissez ?", rétorqua le seigneur de Scherfenberg. "Ne sois pas fâché, dit le nain, que je te connaisse et que je t'appelle par ton nom ; ce que je cherche, ce sont ta vaillance et ta fidélité dont j'ai tant entendu parler. Un puissant roi me dispute un grand territoire, ce pourquoi nous sommes en guerre, et il veut me l'enlever par la ruse. Un combat singulier a été fixé entre nous dans six semaines, mais mon adversaire est trop grand pour moi et tous mes amis m'ont conseillé de te gagner à mon service. Si tu veux te charger du combat, je te rendrai tellement fort que tu l'emporterais même s'il faisait appel à un géant. Sache, brave héros, que je te protégerai avec une ceinture qui donne la force de vingt hommes." Le seigneur de Scherfenberg répondit : "Puisque tu me fais ainsi confiance et que tu te reposes sur ma vaillance, j'accepte d'être à ton service, quoi qu'il advienne de moi, tout sera tenté." Le nain déclara : "Ne crains pas, seigneur Guillaume, que je sois une créature monstrueuse ; il n'en est rien, je crois chrétiennement en la Trinité et que Dieu est né homme d'une vierge". Le seigneur de Scherfenberg s'en réjouit et promit que si la mort et la maladie ne l'en empêchaient pas, il serait présent à l'heure exacte ; "Viens donc à ce même endroit avec un cheval, une cuirasse et un écuyer, mais ne parle de cela à personne, pas même à ton épouse, sinon l'affaire est perdue". Le seigneur de Scherfenberg promit le tout par serment, le nain dit alors : "Regarde, cet anneau doit être le témoin de notre conversation ; réjouis-toi de le posséder, car même si tu devais vivre mille ans, aussi longtemps que tu l'auras, tes biens ne fondront jamais. C'est pourquoi, aie bon courage et conserve-moi la foi que tu m'as promise." Sur ces mots, il s'éloigna à travers la lande et le seigneur de Scherfenberg le suivit des yeux jusqu'à ce qu'il disparaisse à l'intérieur de la montagne.

Lorsqu'il revint dans sa demeure, le repas était prêt et chacun lui demanda où il avait été, mais il ne dit rien ; cependant, à partir de ce moment, il ne fut plus jamais aussi joyeux qu'auparavant. Il fit soigner son cheval, réparer sa cuirasse, envoya chercher son confesseur, fit en secret des confessions sincères et reçut ensuite avec ferveur le corps du Seigneur. Son épouse chercha à obtenir du confesseur qu'il lui révélât la vérité, mais celui-ci refusa fermement. Elle fit venir alors quatre de ses meilleurs amis ; ceux-ci conduisirent le prêtre dans une chambre, lui mirent un couteau sur la gorge et menacèrent de le tuer jusqu'à ce qu'il eût dit tout ce qu'il avait entendu.

Quand l'épouse eut appris cela elle réunit les plus proches amis du seigneur de Scherfenberg afin qu'ils le prennent à part et lui demandent quel était son projet. Mais lorsqu'il refusa de rien révéler, ils lui jetèrent au visage qu'ils savaient tout et lorsque leurs récits le lui eurent prouvé, il révéla enfin la vérité. Ils entreprirent alors d'affaiblir sa résolution et ils le prièrent avec la plus grande insistance de renoncer à l'expédition. Mais lui ne voulait pas rompre sa foi et déclarait que s'il le faisait, sa fortune ne cesserait plus de décliner. Son épouse cependant le réconfortait et ne relâcha pas ses efforts avant de l'avoir convaincu à force de prières de ne pas partir. Cependant, il en fut malheureux.

Là-dessus, une demi-année plus tard, il chevauchait un jour vers son château de Landstrotz, tout seul derrière tous les siens. Le nain surgit alors près de lui et déclara : "C'est un menteur celui qui vante votre vaillance ! Comme vous m'avez trompé et trahi ! En vous conduisant ainsi vis-à-vis de moi, vous avez mérité la haine de Dieu et des nobles dames. Aussi sachez que la victoire vous fuira désormais et n'était le bon petit anneau que je vous ai malheureusement donné, vous n'auriez plus qu'à vivre dans la pauvreté avec votre épouse et vos enfants." Sur ces mots, le nain l'agrippa par la main et voulut lui arracher l'anneau, mais le seigneur de Scherfenberg retira sa main et la posa sous son vêtement ; puis il s'éloigna du nain en galopant. Aucun de ceux qui étaient devant lui n'avait rien vu. »

La source de ce récit des frères Grimm est une chronique de la fin du XIII[e] siècle-début du XIV[e] siècle : la *Chronique rimée styrienne*[2]. Son auteur indique son nom, Otacher, mais n'en dit pas plus. Il pourrait cependant être un ministérial styrien, Otacher ouz der Geul. La chronique raconte l'histoire du monde depuis la mort de l'empereur Frédéric II (1250) jusqu'à l'année 1309, où elle s'interrompt brutalement. Elle s'intéresse cependant avant tout aux destinées de l'Empire et plus encore des territoires que l'auteur connaît bien : la Styrie, l'Autriche, la Carinthie, la Carniole. Il s'agit en effet sur le plan politique d'une période décisive et de crise pour ces régions. Elle est marquée par la fin de plusieurs dynasties — les Staufen dans l'Empire, les Babenberg en Autriche-Styrie, les Spanheim en Carinthie-Carniole — et l'effort de nouvelles dynasties — les Habsbourg dans l'Empire et en Autriche-Styrie, les Meinhardiens en Carinthie — pour prendre leur succession. Ce faisant, les Habsbourg en Autriche-Styrie, les Meinhardiens en Carinthie durent non seulement venir à bout du puissant roi Ottokar de Bohême mais aussi faire face à la résistance et à plusieurs révoltes ouvertes de la noblesse d'origine libre ou ministériale de ces régions (les « Landherren »)[3]. La *Chronique rimée styrienne* consacre de ce fait de nombreux passages à ces rébellions et le récit de l'anneau de Guillaume de Scherfenberg s'insère dans la narration de l'une d'entre elles : en 1292, alors que le Habsbourg Albert se trouvait en difficulté après la mort de son père, le roi Rodolphe, une vaste coalition se forma contre lui en Autriche-Styrie, réunissant les ducs de Bavière, l'archevêque de Salzbourg et la noblesse

2. Publiée par J. SEEMÜLLER sous le titre : *Ottokars österreichische Reimchronik, MGH Deutsche Chroniken,* t. 5/1-2, Hanovre, 1890-1893. Sur cette œuvre, je me permets de renvoyer à J.M. MOEGLIN, « Recherches sur la chronique rimée styrienne », *Journal des Savants,* 1987, pp. 159-179. Cf. aussi *Die deutsche Literatur des Mittelalters-Verfasserlexikon,* nouvelle édition K. RUH, t. VII (1989), col. 238-245 (H. WEINACHT).

3. Sur la question des rapports entre prince territorial et Landherren en Autriche, cf. F. REICHERT, *Landesherrschaft, Adel und Vogtei. Zur Vorgeschichte des spätmittelalterlichen Ständestaates im Herzogtum Österreich,* Cologne-Vienne, 1985. Sur une expression littéraire du point de vue des Landherren autrichiens, cf. J.D. MÜLLER, « Heroische Vorwelt, Feudaladeliges Krisenbewusstsein und das Ende der Heldenepik — zur Funktion des "Buchs von Bern" », dans : H. WENZEL, *Adelsherrschaft und Literatur,* Berne-Francfort sur le Main-Las Vegas, 1980, pp. 209-257.

révoltée. En Carinthie également, l'allié d'Albert, le duc Meinhard eut à faire face à une révolte fomentée par l'archevêque de Salzbourg et le puissant comte Ulrich de Heunburg, apparenté aux Babenberg par son épouse. La rébellion échoua cependant partout. En Carinthie, une armée conduite par le maréchal Henri Tolde et Conrad von Aufenstein (ou Auffenstein) écrasa au Wallersberg (mars 1293) l'armée des fidèles et alliés du comte de Heunburg. La *Chronique rimée styrienne* fait le récit de cette bataille et raconte comment un des chefs des révoltés, Guillaume de Scherfenberg, mortellement blessé, remet à Conrad von Aufenstein un anneau magique et lui en raconte l'histoire avant de rendre l'âme[4].

Tel est donc le récit dont les frères Grimm donnent une version dans l'ensemble fidèle[5] et même souvent reprise mot pour mot de la source originale. Les questions que nous devons alors essayer de résoudre sont de savoir pourquoi l'auteur de la *Chronique rimée* a repris ce récit, comment il peut être reçu par le public de cette chronique, quelle fonction il y joue.

Il s'agit d'une légende, entendons par là une narration où interviennent des éléments de merveilleux, mais ceux-ci sont insérés dans un contexte chronologique, historique et géographique précis — familier du reste aux destinataires de la *Chronique rimée styrienne* — ce qui confère au récit un caractère de vérité.

4. V. 62335-62382 et 621512-62928. Cette partie de la chronique n'est transmise que par deux mss (aucun des huit manuscrits conservés ne contient au demeurant l'intégralité de la chronique) : Vienne, Nationalbibliothek, n° 3047 (fin du XIVe-début du XVe siècle, cf. H. MENHARDT, *Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Berlin, 1960, p. 840) et Admont, Stiftsbibliothek n° 19 (XVe siècle). Ces deux mss — 4 et 5 dans le stemma de J. Seemüller — sont très proches l'un de l'autre et remontent à un modèle commun qui fait lui-même partie de ce que J. Seemüller appelle la classe B. Le seul examen de la transmission manuscrite ne permet donc pas d'exclure *a priori* qu'il puisse s'agir d'une interpolation plus tardive dans le texte de la chronique. Seemüuller a par ailleurs établi que les mss de la classe B étaient souvent moins fidèles au texte d'origine que ceux de la classe A et il a même pu mettre en évidence l'existence d'un assez long passage interpolé dans les mss 4 et 5 de la classe B (après le vers 25895, le récit de la mort du comte de Juliers dans un combat de rues à Aix-la-Chapelle) car cette partie de la chronique est également conservée dans un ms. de la classe A et il ne contient pas ce passage. En ce qui concerne l'anneau de Guillaume de Scherfenberg, la thèse d'une interpolation doit cependant être exclue pour plusieurs raisons : Otacher est un bon connaisseur des choses de la Carinthie et il n'est pas étonnant que cette histoire lui soit venue aux oreilles. Le récit de l'anneau se trouve réparti en deux passages différents, même s'ils sont proches, et un interpolateur n'aurait pas pris cette peine (cf. le cas de l'interpolation sur le comte de Juliers). La chronique d'Otacher n'est pas du tout fermée au merveilleux ; on y trouve notamment le récit du bourgeois de Verdun (v. 33542 sqq.) très imprégné de merveilleux et dont l'authenticité est assurée car il s'agit d'un des emprunts — assez fréquents — d'Otacher aux annales de Saint-Robert de Salzbourg.

5. Principale différence : dans le récit de la *Chronique rimée styrienne,* Guillaume de Scherfenberg rencontre le nain alors qu'il chevauche seul sur la lande.

Peut-on trouver ailleurs d'autres occurrences de cette même légende ? La recherche est à cet égard difficile[6] et quelques investigations menées dans cette direction n'ont — sans qu'il faille pour autant écarter cette possibilité — guère été concluantes [7]. Ce problème perd de toute façon beaucoup de son importance si l'on se place du point de vue qui nous intéresse, celui des destinataires du récit. Or on peut montrer à cet égard que ceux-ci ne devaient être ni surpris ni heurtés aussi bien par le contexte historique que par la structure et les éléments de l'histoire. En ce qui concerne le contexte historique, il va de soi que la rébellion de 1292-1293 et la personne de ses principaux protagonistes étaient bien connues. Pour le contenu du récit, il nous faut en reprendre précisément la trame et les péripéties pour montrer qu'elles correspondent parfaitement à l'imaginaire d'un public laïc, féru de romans chevaleresques et de contes merveilleux, immergé dans la culture folklorique :

1) Le seigneur de Scherfenberg rencontre un roi-nain. Le personnage du roi-nain ou nain-chevalier est en fait un topos de la littérature des romans et poèmes chevaleresques[8]. Évoquons simplement, dans la littérature arthurienne, les rois-nains qui assistent au banquet d'Erec et d'Enide[9] et, dans le domaine proprement germanique, le

6. On ne dispose pas dans le domaine des légendes des instruments de travail qui existent dans celui des contes merveilleux, notamment le répertoire de A. AARNE-S. THOMPSON, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography,* Helsinki, 1961, qui permet de retrouver facilement les diverses occurrences d'un même type de conte et de procéder ainsi à des analyses comparatives (pour des exemples de celles-ci, cf. L. RÖHRICH, *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart,* 2 vol., Berne-Munich, 1962-1967 ; cf. aussi : *Formes médiévales du conte merveilleux,* textes traduits et présentés sous la direction de J. BERLIOZ, Cl. BRÉMOND, C. VELAY-VALLANTIN, Paris, 1989).

7. Indiquons cependant un récit recueilli vers le milieu du XIXe siècle dans la région de Knittelfeld (Styrie) : « L'anneau du Kobold — Un paysan tombé dans l'infortune voit vers minuit un petit homme hideux, avec une grosse tête couverte de cheveux rouges à la manière d'un chat, descendre du toit pour s'installer sur une souche. Le petit homme offre au paysan argent et objets précieux et lui donne un anneau en disant : je te ferai riche et grand si tu conclus avec moi un pacte ; mais tu peux aussi mettre fin à ce pacte ; tu n'as qu'à pour cela jeter l'anneau loin de toi. Le paysan cependant en possession d'objets portant chance devint bientôt un homme méchant et gaspilleur ; l'argent ne lui était pas bénéfique. Il eut tôt fait de s'adonner au vice et on le retrouva cinq ans plus tard dans une gorge de la montagne avec les membres fracassés » (W.E. PEUCKERT, *Europäische Sagen, III — Ostalpensagen,* Berlin, 1963, n° 272, p. 148). Ce récit présente donc des similitudes avec le nôtre. On ne peut cependant aller guère au delà de la constatation de cette ressemblance, compte tenu notamment de la différence d'époque pour la transmission de l'un et l'autre récits.

8. Sur les nains, cf. A. LÜTJENS, *Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters,* Breslau, 1911, et surtout, Cl. LECOUTEUX, *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Age,* Göppingen, 1982, t. I, pp. 57-73, t. II, pp. 121-140 ; Cl. LECOUTEUX, « Zwerge und Verwandte », *Euphorion* 75 (1981), pp. 366-378 ; Cl. LECOUTEUX, *Les Nains et les Elfes au Moyen Age,* Paris, 1988.

9. HARTMANN v. AUE, éd. A. LEITZMANN, 4e éd. revue et corrigée par L. Wolff, Tübingen, 1967, v. 2112.

roi-nain Laurin, héros du poème courtois qui porte son nom (écrit au Tyrol dans la deuxième moitié du XIII[e] siècle). Lors de son entrée en scène, Laurin est décrit avec son splendide équipement de chevalier et sa couronne[10]. En effet, il était admis que la société des nains était organisée à l'image de celle des hommes. Il existait donc des royaumes dont les territoires étaient constitués par des montagnes creuses[11]. De fait, dans notre récit, le roi-nain qui s'éloigne de Guillaume de Scherfenberg retourne dans la montagne, creuse à l'évidence, et en surgit à nouveau plus tard pour faire reproche à Guillaume de sa félonie. Les nains ont d'autre part les mêmes passions et les mêmes ambitions que les hommes. Ils cherchent notamment à agrandir leurs territoires et se font la guerre pour y parvenir.

2) Le roi-nain propose un pacte à Guillaume de Scherfenberg et ce dernier l'accepte. Cela ne doit pas non plus surprendre car nains et humains entretiennent dans la littérature courtoise comme dans la culture folklorique des contacts étroits.

La nature du pacte est également sans surprise pour un public familier de l'univers chevaleresque : le nain demande à Guillaume d'être son champion dans un combat singulier qui doit décider de la légitimité de prétentions concurrentes sur un territoire. Le poème épique *Herzog Friedrich von der Normandie* présente d'ailleurs un pacte du même type[12] : le duc Frédéric chevauche à l'aventure lorsque, en pleine forêt, il fait la rencontre du roi-nain Malnrit. Celui-ci lui raconte comment il est en grand danger de perdre tous ses territoires à cause de la guerre que mène contre lui un autre roi-nain du nom d'Otrik. Le duc Frédéric promet alors son aide (en récompense de l'aide effectivement fournie, le duc Frédéric reçoit du nain un anneau magique dont les pierres précieuses ont la propriété de rendre invisible et de protéger de tout danger).

En échange de l'aide demandée, le roi-nain offre à Guillaume de Scherfenberg des objets magiques. Les nains sont en effet traditionnellement possesseurs d'objets magiques qu'ils offrent aux humains ou que ceux-ci leur enlèvent par la force et la ruse. Ces objets ne sont pas indifférents. Il s'agit d'abord d'une ceinture qui donne une force supérieure à celle de 20 hommes. De fait, nous connaissons bien d'autres exemples de ceintures magiques qui confèrent la force[13]. Citons-en quelques exemples volontairement choisis dans un cadre très

10. *Laurin,* éd. O. JÄNICKE, dans : *Deutsches Heldenbuch* I, Berlin, 1878, v. 151 sqq.

11. Cf. Cl. LECOUTEUX, *Les Nains* (comme n. 8) p. 39 et passim.

12. Cf. A. LÜTJENS, *Der Zwerg* (comme n. 8) p. 61 sq. ; et *Verfasserlexikon,* éd. STAMMLER, t. II (1936), col. 432. On ne possède que la version suédoise (rédigée peu après 1300) de cette œuvre, mais elle paraît renvoyer à un modèle allemand.

13. Cf. J. GRIMM, *Deutsche Mythologie,* t. III, Berlin, 1878, p. 68 ; K. WEINHOLD, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter,* 3[e] éd. Vienne, 1897, t. 2, p. 266 ; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* t. III (1930-1931), col. 1211 sqq ; *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte,* t. I (1964), art. « Gürtung », col. 1863-1865.

large. Le livre III des *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (écrits à la fin du XIIe siècle) raconte le combat de Hother et de Balder ; or l'arme décisive que Hother reçoit de trois « *virgines silvestres* » est une ceinture qui confère la victoire à son possesseur[14]. Dans le *Wigalois* de Wirnt von Gravenberg (vers 1220)[15], le héros se fait dérober une ceinture accroissant la force. Le roi-nain Laurin déjà évoqué est lui aussi possesseur d'une ceinture magique qui lui confère la victoire en lui assurant la force de 12 hommes. Enfin les attardés de la Chasse sauvage, cette armée de revenants, demandent qu'on leur remette une ceinture qui leur donnera la force de rattrapper leur retard[16]. Les propriétés magiques de la ceinture promise à Guillaumùe de Scherfenberg sont donc tout à fait communes. On ne saurait dissimuler cependant que cette ceinture magique pose un problème car d'une part, il n'en est plus fait aucune mention par la suite, et d'autre part, elle contredit la logique du récit. En effet, le nain, armé de cette ceinture, n'aurait pas dû avoir besoin de faire appel à un champion et on ne comprend pas non plus pourquoi ce champion doit être, comme Guillaume de Scherfenberg, d'une vaillance toute particulière. Comment expliquer alors la présence de cette ceinture ? On peut peut-être penser qu'elle fait tout simplement partie de l'« attirail » normal d'un nain. L'explication paraît tout de même un peu courte et nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

Le second objet est un anneau magique. Il constitue la récompense de Guillaume de Scherfenberg. La propriété de cet anneau est apparemment de garantir à son possesseur une fortune et une prospérité toujours croissantes. Les anneaux magiques sont de fait très courants même si leur qualité leur vient fréquemment d'une pierre précieuse qui n'est pas mentionnée ici[17]. Souvent, ils permettent à leurs possesseurs de se rendre invisibles à volonté, mais ils peuvent aussi conférer la force ou encore, comme ici, être des talismans qui garantissent fortune et prospérité. Citons l'anneau — un grand anneau il est vrai — que le *satyrus* Miming — un nain par conséquent — remet à Hother dans les *Gesta Danorum*[18]. Citons également l'anneau que le dieu Loki vole au nain Andvanari dans la légende de l'Edda que raconte Snorri Sturluson *(Snorra Edda,* mise par écrit vers 1220)[19]. Cet anneau magique a dans notre récit un rôle tout à fait central, contrairement à la ceinture. On peut tout de même être surpris qu'il

14. *Saxonis Gesta Danorum,* J. OLRIK et H. RAEDER éd., t. I, Copenhague, 1931, *Liber tertius* III 6.

15. Éd. J.M.N. KAPTEYN, Bonn, 1926.

16. Cf. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* t. III, col. 1212.

17. Cf. A. STERN, « Der Ring in der Sage, im Märchen, in der Novelle, in Drama, im Recht », *Hessische Blätter für Volkskunde,* 1932, pp. 106-125 ; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* t. VII (1935-1936), col. 702 sqq.

18. *Liber tertius* III 5.

19. *Snorra Edda,* F. JONSSON éd., Reykjavik, 1907. Cf. sur cette œuvre *Reallexikon der germanischen Altertumskunde,* t. VI (1986), art. "Edda jüngere", col. 394-413.

soit remis tout de suite à Guillaume par le roi-nain, avant que l'aide promise n'ait été fournie effectivement.

3) Guillaume de Scherfenberg n'honore pas le pacte conclu. Il s'agit ici, au niveau de la logique du récit, d'un ressort romanesque indispensable. D'un autre côté, les nains n'ont pas une réputation parfaite et cela peut, aux yeux des lecteurs, expliquer, sinon excuser, l'attitude de l'épouse et des amis de Guillaume de Scherfenberg. Ajoutons encore que le rôle funeste joué par l'épouse de Guillaume correspond exactement à celui qu'avait joué dans la chronique l'épouse du roi Ottokar de Bohême. C'est elle en effet qui avait contraint Ottokar à rompre le serment de fidélité qu'il avait prêté à Rodolphe de Habsbourg [20].

4) Le nain revient trouver Guillaume une demi-année plus tard et tente de lui arracher l'anneau. Il n'y parvient pas mais annonce à Guillaume que, du fait de sa félonie, il perdra désormais toute chance à la guerre. Traduisons en clair : le nain lance une malédiction pour punir le chevalier de sa félonie. À première vue, on peut dire qu'elle est conforme aux pouvoirs occultes attribués aux nains.

5) La malédiction se réalise. Guillaume de Scherfenberg meurt lors de la bataille du Wallersberg. Avant de mourir, il transmet son anneau à Conrad von Aufenstein.

Telle est la lecture que l'on peut faire du récit de l'anneau de Guillaume de Scherfenberg en en suivant la lettre. Au-delà de cette lecture littérale, le récit ouvre cependant d'autres pistes ou invite à d'autres lectures qui n'ont peut-être pas échappé aux lecteurs/auditeurs d'Otacher.

Une première piste, qui est simplement entrouverte par le récit sans être suivie, est celle du conte merveilleux : l'anneau et surtout la ceinture que reçoit Guillaume de Scherfenberg ne sont-ils pas des objets magiques qui servent d'auxiliaires au héros du conte merveilleux pour mener à bien sa quête [21] ? Cela pourrait expliquer la place de la ceinture magique dont la fonction apparaît autrement, on l'a vu, bien obscure. Mais Guillaume refuse d'être ce héros.

Une seconde lecture nous paraît cette fois beaucoup plus présente derrière la lettre du texte même si elle semble la contredire. Pour le faire comprendre, un détour par le récit de la *Snorra Edda* déjà évoqué n'est pas inutile. Les dieux Odin, Loki et Hönir arrivent devant une chute d'eau dans laquelle nage une loutre. Loki, le dieu malfaisant, prend alors une pierre et tue l'animal. Bien à tort, car il s'agissait en réalité du fils d'un magicien et son père et ses frères réclament maintenant aux dieux le prix du sang. Ils doivent fournir de l'or. La ruse va le leur procurer. Loki capture en effet un nain qui

20. V.14761 sqq.

21. Cf. W. PROPP, *Morphologie du conte merveilleux,* (traduit du russe), Paris, 1976.

possédait de grandes richesses qu'il doit livrer pour recouvrer sa liberté. Le nain essaie tout de même de sauvegarder un anneau magique très précieux car il permettait de multiplier les richesses et ainsi de retrouver ce qu'il avait dû donner. Mais Loki le force également à remettre cet anneau. Alors le nain maudit l'anneau : tous ceux qui le posséderont perdront la vie. Revenons alors à notre récit pour en faire une nouvelle lecture : Guillaume de Scherfenberg s'est emparé de l'anneau qui multiplie les richesses, mais le nain possesseur de cet anneau et contraint de le donner, l'a maudit. C'est cette malédiction que Guillaume rencontre sur le champ de bataille du Wallersberg.

Nous avons tenté jusqu'à présent de reconstituer la logique narrative de ce récit et de montrer qu'elle s'accorde parfaitement à l'univers familier des destinataires de la chronique d'Otacher. Il s'agissait à l'évidence d'un beau récit qui ne pouvait que divertir et tenir en haleine le public d'Otacher. Et cela explique certainement en bonne partie qu'il l'ait repris. Mais il n'est pas interdit de chercher d'autres raisons.

On peut tout d'abord envisager la possibilité que ce récit de l'anneau de Guillaume de Scherfenberg ait été en quelque sorte une prestigieuse légende d'origine forgée ou en tout cas diffusée par la puissante famille d'Aufenstein[22] pour ennoblir un objet — un anneau — dont elle voulait faire le symbole de sa réussite éclatante[23]. De fait, Otacher ne refuse pas les qualificatifs flatteurs à Conrad v. Aufenstein et il le présente comme un loyal et vaillant serviteur de son maître, le duc de Carinthie. Toutefois, il ne paraît pas entretenir avec la famille d'Aufenstein un lien particulièrement étroit, comparable à celui qui le lie aux seigneurs de Liechtenstein ou aux comtes de Heunburg.

C'est donc en fait un autre type de raison qui nous paraît plus à même de justifier la reprise par Otacher de ce récit légendaire : le sens qui s'en dégage correspond à celui de l'ensemble de sa chronique.

Ce que raconte Otacher en effet, c'est, nous l'avons dit plus haut, l'histoire du désordre qui s'est établi dans l'Empire après la fin des Staufen et des dynasties héréditaires de Styrie-Autriche-Carinthie. Ce désordre affecte gravement les rapports entre le prince territorial (les nouvelles dynasties qui tentent de s'imposer) et la noblesse locale. Les effets en sont autant l'arbitraire princier que les révoltes inconsidérées de la noblesse, suscitées par cet arbitraire. Ils ne peuvent être conjurés, aux yeux d'Otacher, que par le retour au bon vieux temps

22. Sur l'ascension politique de la famille des Aufenstein, cf. E.G. v. PETTENEGG, « Die Herren v. Aufenstein. Ein Beitrag zur österreichischen Geschichte im XIV. Jahrhundert », *Jahrbuch des heraldisch-genealogischen Vereines Adler,* II (1875), pp. 1-56.

23. Cf. à ce propos les remarques générales de L. PETZOLDT, *Dämonenfurcht und Göttervertrauen,* Darmstadt, 1989, p. 146.

(qui va effectivement permettre, selon Otacher, la confirmation par le prince des droits styriens ancestraux)[24].

Le récit de l'anneau de Guillaume de Scherfenberg apparaît alors comme la transposition et la résolution dans l'imaginaire de ce conflit, de ce désordre menaçant. Guillaume de Scherfenberg s'est engagé auprès du roi-nain. Il est devenu le fidèle du roi-nain en engageant sa *trewe*, la grande vertu du vassal, et il a promis ce que tout vassal doit avant tout à son seigneur : l'aide militaire. Le signe tangible de ce quasi-engagement vassalique est l'anneau que le nain a remis à Guillaume, bien avant qu'il n'ait accompli le service promis, mais notons-le, après qu'il a engagé sa foi au roi-nain. En échange, Guillaume a reçu du roi-nain ce qu'un seigneur doit à son fidèle : la prospérité matérielle. C'est ici la force symbolique du récit d'Otacher : l'anneau reçu par Guillaume est à la fois le signe du rapport de fidélité qui le lie à son seigneur[25] et l'objet magique qui assure la récompense normale du bon vassal. Le lien indissociable qui existe entre le service et la récompense est donc parfaitement mis en valeur. Le rapport qui se crée entre Guillaume et le roi-nain est ainsi l'image idéale du rapport entre seigneur et vassal. Malheureusement, le comportement de Guillaume qui cède de manière déraisonnable — il en a lui-même conscience — aux instances de son épouse et de ses amis, vient détruire ce rapport idéal. Les conséquences funestes ne se font pas attendre — le lecteur est ici ramené de l'imaginaire à la réalité : Guillaume meurt sur le champ de bataille du Wallersberg après avoir brisé la fidélité qu'il devait à son maître, le duc de Carinthie, comme il avait brisé celle qu'il devait au roi-nain. En mourant, cependant, il montre qu'il a compris son erreur. Il remet son anneau à Conrad v. Aufenstein qui s'est comporté en fidèle serviteur de son maître, ce qui est à l'évidence la condition nécessaire pour que l'anneau produise tous ses effets bénéfiques. De fait, conclut Otacher, la fortune de Conrad v. Aufenstein, le loyal serviteur, connaît un accroissement spectaculaire immédiatement après qu'il a reçu l'anneau : Meinhard récompense sa fidélité par d'immenses faveurs[26].

24. J'ai développé cette interprétation dans : J.M. MOEGLIN, « Chronique rimée styrienne » (comme note 2).

25. Sur l'anneau symbole de lien, cf. les remarques générales de l'art. "Ehering" du *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte,* t. I (1964), col. 840-843. Sur l'utilisation de l'anneau dans le cadre de remise de terres et d'engagements vassaliques, cf. DU CANGE, *Glossarium...,* art. "investitura" ; J. GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer,* 4e éd. mise à jour par A. HEUSLER et R. HÜBNER, Leipzig, 1922, t. I, p. 246. Le manuscrit enluminé de Dresde du *Sachsenspiegel* (1336) donne une représentation des insignes symboliques du vassal en y faisant figurer l'anneau, cf. K. v. AMIRA (éd.), *Die Dresdener Bilderhandschrift des Sachsenspiegels,* t. I/1, planche 162, Leipzig, 1902 (cité par A. FOURLAS, *Der Ring in der Antike und im Christentum,* Münster, 1971, p. 111).

26. V. 62913-62915 ; 62920-62928.

Ainsi s'esquisse, nous semble-t-il, une nouvelle interprétation du récit de l'anneau de Guillaume de Scherfenberg. Elle n'est pas concurrente de celles que nous avons essayé de dégager précédemment. Elle vient simplement se surimposer à celles-ci, l'attrait et la force de ce récit venant justement de cette multiplicité de sens.

Il nous reste à nous demander quelle a été la postérité de ce récit tel que le transmet la *Chronique rimée styrienne*. Elle apparaît en fait extrêmement limitée. En effet les chroniqueurs médiévaux qui ont connu et utilisé l'œuvre d'Otacher n'ont pas repris le récit de l'anneau, peut-être parce qu'ils le trouvaient suspect. Ainsi, Jean, abbé de Viktring en Carinthie, auteur entre 1340 et 1343 du *Liber certarum historiarum,* ne souffle pas mot de l'anneau de Guillaume de Scherfenberg[27]. La *Chronique des 95 Seigneuries* écrite à Vienne à la fin du XIVe siècle, rapporte le combat du Wallersberg et la mort de Guillaume de Scherfenberg, mais sans évoquer le don de l'anneau[28]. Thomas Ebendorfer, qui écrit à Vienne vers le milieu du XVe siècle une *Cronica regum romanorum* et une *Cronica Austrie,* a lui aussi utilisé l'œuvre d'Otacher et très certainement un manuscrit qui contenait le récit de l'anneau[29]. Il n'en fait cependant aucune mention. Au XVIe siècle, la chronique d'Otacher est connue et utilisée par Wolfgang Lazius (1514-1567)[30] et Reichard Streun (ou Strein) v. Schwar-

27. *Johannis Abbatis Victoriensis Liber certarum historiarum,* 2 vol., éd. F. SCHNEIDER, *MG SS rer. germ.,* Hanovre-Leipzig, 1909. Il ne mentionne même pas le combat du Wallersberg et la mort de Guillaume de Scherfenberg. Il est vrai que Jean de Viktring semble avoir utilisé la *Chronique rimée styrienne* dans un manuscrit qui ne contenait pas cette partie. J. Seemüller (Introduction, p. XV), estime que Jean pourrait avoir utilisé le manuscrit 3 de son stemma dont 4 fragments ont été conservés. F. Schneider (*Praefatio* p. XIX, n. 1) estime en revanche qu'il s'agit d'un manuscrit proche du manuscrit 1 du stemma. En tout état de cause, aucun de ces deux manuscrits ne contient la partie de la chronique à laquelle appartient l'épisode de l'anneau.

28. *Österreichische Chronik von den 95 Herrschaften,* éd. J. SEEMÜLLER, *MGH, Deutsche Chroniken,* t. VI 1-2, Hanovre-Leipzig, 1909, p. 172. Léopold de Vienne, auteur de cette chronique, a pourtant utilisé un ms. du type des mss. 4 et 5 qui contiennent le récit de l'anneau ; cf. p. CCLIX de l'introduction de J. Seemüller.

29. Thomas EBENDORFER, *Chronica Austriae,* éd. A. LHOTSKY, *MG SS rer. germ., nova series,* t. 13, Berlin-Zurich, 1967. A. LHOTSKY, p. XL-XLI, estime que Ebendorfer pourrait avoir utilisé le ms. 4 de la chronique rimée.

30. Sur W. Lazius, cf. *Neue Deutsche Biographie,* t. 14 (1985), p. 14-15. Lazius est notamment l'auteur du *De gentium aliquot migrationibus libri XII,* imprimé à Bâle en 1557. Le livre VI retrace l'histoire de la Carinthie et dresse la généalogie des lignages de la noblesse, en particulier les Aufenstein et les Scherfenberg. Le combat du Wallersberg et la mort de Guillaume sont mentionnés à plusieurs reprises. D'autre part, dans ses *Commentariorum in Genealogiam austriacam libri duo* (1564), Lazius cite (p. 233) la chronique d'Ottokar v. Horneck *(sic)* dont il a trouvé deux manuscrits dans la bibliothèque de la chartreuse de Gaming. Il s'agit des manuscrits 1 (cvp 3040) et 4 (cvp 3047) de la *Chronique rimée styrienne*. Lazius les a emmenés à Vienne et ils sont ainsi passés dans la bibliothèque impériale après sa mort (cf. J. SEEMÜLLER, introduction à l'édition de la *Chronique rimée,* p. IX et XVIIII).

zenau († 1603)[31]. Ils ne reprennent pas pour autant la version du récit de l'anneau que donne Otacher. Quant aux chroniqueurs carinthiens du XVIe siècle, Unrest[32], Paracelse[33], Christalnick-Megiser[34], ils ne semblent pas avoir eu un accès direct à la chronique d'Otacher et ne pouvaient donc reprendre le récit de l'anneau. Pour que celui-ci trouve une certaine diffusion, il faut attendre en fait d'une part l'édition de la *Chronique rimée styrienne* par H. Pez en 1745[35], d'autre part l'essor de l'intérêt pour les contes et légendes dont une illustration éclatante est précisément fournie par les *Deutsche Sagen* (première édition en 1816-1818) des frères Grimm. Leur transcription du récit de l'anneau va être plusieurs fois reprise[36].

Toutefois, un autre auteur, J.G. Valvasor[37], avait donné dans la seconde moitié du XVIIe siècle une autre version, courte il est vrai, du récit de l'anneau de Guillaume de Scherfenberg. Voici ce qu'il écrit dans *Die Ehre des Herzogthums Crain,* une vaste somme sur l'histoire de la Carniole : « Lorsque les comtes de Heunburg ainsi que les comtes de Freyburg et bien d'autres se rebellèrent en Carinthie contre l'archiduc Meinhard et après qu'ils eurent fini par reconnaître qu'ils étaient trop faibles pour résister plus longtemps à celui-ci, ils envoyèrent en 1293 une ambassade en Carniole au seigneur Guillaume v. Scherfenberg pour lui demander son aide. Celui-ci prit immédiate-

31. Sur l'utilisation de la chronique rimée par Streun v. Schwarzenau, cf. J. SEEMÜLLER, « Aus dem Strein'schen Nachlass », *Neues Archiv,* t. 18 (1893), p. 684 sq. Streun devrait avoir utilisé un ms. proche du ms. 2 qui ne comprend pas le récit de l'anneau. Sur Streun, cf. K. GROSMANN, « Reichart Streun v. Schwarzenau », *Jb. f. Landes-Kunde v. Niederösterreich,* t. 20 (1927), p. 1 sqq.

32. JAKOB UNREST, *Kärntner Chronik,* éd. S.F. HAHN, *Collectio veterum et recentium ineditorum,* t. I, Brunswick, 1724, p. 479-536. Sur cet auteur, cf. en dernier lieu, W. NEUMANN, « Jakob Unrest — Leben, Werk und Wirkung » dans H. PATZE (éd.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter,* Sigmaringen, 1987, pp. 681-694.

33. Philippe Theophraste v. Hohenheim, dit Paracelse (1493-1541). La chronique est éditée par G. MORO, *Die Kärntner Chronik des Paracelsus (Kärntner Museumsschriften* V), Klagenfurt, 1955.

34. Les *Annales Carinthiae* de l'érudit souabe Hieronymus Megiser, imprimées à Leipzig en 1612, sont en réalité une reprise (avec quelques modifications) de l'*Historia Carinthiaca* du prédicateur réformé carinthien Michael Gothard Christalnick. Cette œuvre commandée par les états de Carinthie fut achevée en 1588, mais son auteur ne put en obtenir l'impression. Elle fut ainsi reprise et imprimée par H. Megiser sous son propre nom ; cf. K. GROSSMANN, « Megiser, Christalnick und die Annales Carinthie », *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichte* 57 (1949), pp. 359-373 et W. NEUMANN, *Michael Gothard Christalnick — Kärntens Beitrag zur Geschichtsschreibung des Humanismus (Kärntner Museumsschriften* XIII), Klagenfurt, 1956.

35. H. PEZ, *Scriptores rerum Austriacarum* t. III, Ratisbonne, 1745 (p. 539 sqq. pour l'épisode de l'anneau).

36. Ainsi dans : G. GRABER, *Sagen aus Kärnten,* Graz, 1944, pp. 323-325 ; L. PETZOLDT, *Historische Sagen,* t. I — *Fahrten, Abenteuer und merkwürdige Begebenheiten,* Munich, 1976, pp. 115-117.

37. Sur ce personnage, cf. la notice de l'*Allgemeine deutsche Biographie,* t. XXXIX (1895), pp. 471-475.

ment ses dispositions et — bien qu'il fût un vieux serviteur de l'archiduc en tant que son prince territorial, et qu'il eût bénéficié de nombreuses et importantes faveurs — il se mit en route en personne avec ses gens pour venir en aide aux dits seigneurs [...]. Les gens de l'archiduc Meinhard [...] que commandaient le seigneur Henri Tolde et le seigneur Conrad v. Aufenstein, s'avancèrent dans une petite forêt non loin de Weissenegg et attaquèrent sans délai l'ennemi, et finalement l'emportèrent en faisant beaucoup de prisonniers et de tués. Cela s'est passé sur un champ près de la forêt de Wallersberg, entre Griffen et Weissenegg. Le seigneur Conrad von Auffenstein blessa mortellement de sa main Guillaume de Scherfenberg. Ce dernier lorsqu'il eut reconnu son cousin, le seigneur Conrad v. Auffenstein, retira son anneau du doigt et lui en fit cadeau en disant : "Auffenstein, aussi longtemps que tu conserveras cet anneau avec la pierre précieuse (qui me fut donné comme un trésor par une pucelle que je n'ai plus jamais revue, dans la forêt de Scherfenberg, non loin du Mont à l'or) et que tu ne feras rien contre ton seigneur légitime, honneur et richesses ne te feront jamais défaut." Et là-dessus, il trépassa.

Et par la suite, une telle fortune a souri aux seigneurs d'Aufenstein qu'ils n'ont jamais manqué de fortune, d'honneur et de richesses, aussi longtemps qu'ils sont restés fidèles à leur seigneur. Mais dès que le seigneur Frédéric v. Aufenstein dernier de sa race, s'est rebellé contre son seigneur légitime, l'archiduc Guillaume, il a été fait prisonnier et n'a donc pas seulement perdu sa fortune, son honneur et toutes ses seigneuries en 1396, mais a dû également finir sa vie — et celle de son nom et de sa race — comme un prisonnier[38]. »

Par rapport au récit donné par Otacher, les divergences importantes sont les suivantes : l'anneau possède une pierre précieuse ; il est apporté par une pucelle ; Guillaume de Scherfenberg le remet à Conrad v. Aufenstein en l'invitant à être fidèle à son seigneur s'il veut que le talisman fasse son effet ; la rébellion et la catastrophe finale des Aufenstein[39] sont connues et donnent sens au récit.

Il s'agit donc d'un récit passablement différent de celui d'Otacher qui a été lui aussi plusieurs fois repris au XIXe-XXe siècle[40]. La question de son origine se pose alors. Valvasor indique comme source Megiser, mais cela n'est pas exact. Avant Valvasor, on possède cepen-

38. J.G. VALVASOR, *Die Ehre des Herzogthums Crain,* Laybach-Nuremberg, 1689, pp. 500-502.

39. Conrad et Frédéric v. Aufenstein se rebellent en 1368 contre les ducs Léopold III (1365-1386) et Albert III (1365-1395). Cette rébellion met abruptement fin à la fortune et même à l'existence du lignage ; cf. le résumé des événements dans Cl. FRÄSS-EHRFELD, *Geschichte Kärntens,* t. I — *Das Mittelalter,* Klagenfurt, 1984, pp. 437-438.

40. Ainsi par J. WAGNER, *Album für Kärnten...,* Klagenfurt, 1845, pp. 34-35 (je remercie M. Ernst Gamillscheg, à Vienne, qui m'a amicalement communiqué des renseignements sur ce livre) et G. GRABER, *Sagen aus Kärnten* (comme note 36) pp. 325-326 (avec quelques épisodes merveilleux supplémentaires).

dant encore une occurrence de ce même récit : elle se trouve dans les notes prises pour des recherches généalogiques par Reichard Streun v. Schwarzenau. Elles sont conservées sous forme manuscrite[41] et ne peuvent avoir été la source de Valvasor. On peut donc conclure qu'il existait au XVIe siècle une source qui mentionnait cette version du récit et qui a été utilisée par Streun et Valvasor. D'autres propositions peuvent cependant encore être avancées, mais il va de soi qu'elles ne sont que des hypothèses :

— Il se pourrait bien que l'on ait affaire à une tradition parallèle à celle reprise par Otacher et non dérivée d'Otacher, car les différences de fond (la pierre précieuse, la pucelle) sont autre chose que des embellissements.

— La mise en forme, en tout cas la mise par écrit, de cette tradition parallèle est intervenue plus tard, sous l'effet de la catastrophe bien connue et retentissante des Aufenstein. La malédiction de l'anneau avait à nouveau frappé ceux qui trahissaient leurs seigneurs.

— Au XVIe siècle, cette tradition centrée sur les Aufenstein peut avoir suscité un certain intérêt car on connaît le cas d'une famille au moins qui cherchait à se rattacher aux Aufenstein[42].

41. Cf. J. SEEMÜLLER, « Aus dem Streins'schen Nachlass » (comme note 31), p. 684. Strein ne mentionne pas le donateur de l'anneau (pucelle ou nain) mais, pour le reste, son récit concorde avec celui de Valvasor. Il indique comme source une « grossen cronikhen » ce qui ne correspond pas à sa manière habituelle de désigner la *Chronique rimée*.

42. Georg Khevenhüller, membre d'un puissant lignage carinthien du XVIe siècle, a rédigé en 1571 une généalogie de sa famille. Il y fait figurer comme fondateur du lignage au XIIe siècle, un certain Sigmund Khevenhüller, époux de Othilde v. Aufenstein (appelée dans une version ultérieure Mechtilde). Cela lui permet de faire de sa famille la descendante et l'héritière des Aufenstein. Il est à noter que les Khevenhüller sont les principaux protecteurs de Christalnick ; cf. M. NEUMANN, *Christalnick* (comme note 34), p. 110 sq.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 75-90

Anca BRATU

L'ICI-BAS ET L'AU-DELÀ EN IMAGE : FORMES DE REPRÉSENTATION DE L'ESPACE ET DU TEMPS*

Parmi tous les lieux de l'au-delà, le Purgatoire, que la théologie occidentale a défini vers la fin du XIIe siècle[1], mais qu'on a commencé à représenter à peine à partir de la fin du XIIIe siècle, a joui d'un statut propre, dans la mesure où son existence fut étroitement liée à la capacité de l'imaginer en termes d'espace et de temps intermédiaires[2].

En effet, trouver une expression formelle correspondant à son statut doublement intermédiaire, à la fois spatial et temporel, n'était pas chose facile. Sa position de « troisième lieu » fut définie en relation avec les autres lieux de l'au-delà, et notamment par rapport aux deux pôles opposés, le Ciel et l'Enfer ; sa localisation physique oscilla entre un emplacement terrestre et le monde de l'au-delà ; sa temporalité se trouva coincée entre le temps historique et le temps eschatologique. Son image fut travaillée par ces composantes contradictoires.

Ce n'est qu'au XVe siècle, lorsque l'intérêt pour la figuration de l'espace devint majeur[3], que plusieurs modes spécifiques de représen-

* Cet article fait partie d'une réflexion sur la représentation des lieux intermédiaires de l'au-delà, thèse de doctorat en préparation sous la direction de M. Jean-Claude Schmitt, à l'E.H.E.S.S.

1. J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, notamment pp. 227-229.

2. J. LE GOFF, *ibidem*, pp. 13-17 et compte-rendu de J.-Cl. BONNE, « Histoire de l'au-delà et au-delà de l'histoire », in *Critique*, 1982, n° 427, particulièrement pp. 1020-1021.

3. Nous renvoyons au travail de référence d'Erwin PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique*, trad. fr., Paris, 1975, à celui de Bernard LAMBLIN, *Peinture et temps*, Paris, 1983 et aux récentes mises au point de Hubert DAMISCH, *L'origine de la perspective*, Paris, 1987 ; particulièrement stimulants, l'article de Christine LAPOSTOLLE, « Temps, lieux et espaces. Quelques images des XIVe et XVe siècles », dans *Médiévales*, 18, 1990, pp. 101-120 et la thèse de doctorat de Brigitte BUETTNER, *Les deux premiers manuscrits des « cleres femmes » de Boccace*, E.H.E.S.S., Paris, 1988, notamment t. II, ch. VI et VII.

tation du Purgatoire ont été mis en place. C'est pourquoi étudier les différentes solutions envisagées par les miniaturistes de cette époque se révèle être particulièrement intéressant. Le traitement spatial distinctif, notamment, est, dans les exemples choisis, le procédé essentiel qui permet d'introduire des différences qualitatives entre le monde d'ici-bas et celui de l'au-delà, d'exprimer des temporalités différenciées, et de trouver un espace-temps propre au Purgatoire.

Temps linéaire et traitement distinctif de l'espace

Dans plusieurs images du XVe siècle les différents moyens de construire ou de nier l'espace correspondent respectivement au monde d'ici-bas ou à celui de l'au-delà. Si l'on peut dire que l'organisation du temps est linéaire et qu'elle présente, alternativement et sans distinction de traitement, les séquences narratives d'ici-bas et de l'au-delà, ce n'est pas le cas dans la conception de l'espace, où deux types d'organisation spatiale correspondent aux deux mondes.

Par exemple, l'office des morts des *Heures de Catherine de Clèves*[4], enluminées vers 1435-1440, est illustré par un cycle de miniatures qui présentent en parallèle des événements qui se déroulent sur terre (la mort et les soins portés au corps, la célébration de l'office et de la messe pour les morts, l'enterrement) et dans l'au-delà (l'âme au Purgatoire, son soulagement et sa délivrance). Chaque image est présentée sur un feuillet et accompagne une heure canoniale. Ainsi, au fur et à mesure qu'on tourne les pages, on suit l'histoire découpée en séquences, presque comme dans un découpage filmique.

Pour rendre un cadre « réel » aux actions qui se déroulent sur terre, le miniaturiste a recours à la construction d'un espace mis en perspective selon les procédés les plus modernes (Fig. 1) : construction selon un axe de fuite, avec dessin perspectif du plafond, des murs latéraux et du pavement[5]. À l'opposé, les événements situés dans l'au-delà ont pour cadre une gueule monstrueuse, héritée de la tradition médiévale, très peu creusée en profondeur, pour faire place aux personnages qui l'occupent (Fig. 2).

Ce décalage saisissable dans le traitement de l'espace des deux mondes n'est pas aléatoire, c'est un moyen de suggérer dans l'image leurs différences qualitatives. Le recours à la perspective est réservé au monde visible, tel qu'il se présente à notre regard (cf. la conven-

4. Pierpont Morgan Library et collection Guennol, ms. 945 et ms. 917, cf. J. PLUMMER, *The Book of Hours of Catherine of Cleves*, New York, 1964.

5. Miniatures réalisées sous la directe influence des frères Van Eyck, qui venaient de marquer par le retable de Gand une date dans l'histoire de la représentation perspective, cf. F. GORRISEN, *Das Stundenbuch der Katharina von Kleve*, Berlin, 1973.



Fig. 1 — *Heures de Catherine de Clèves*, office des morts, (New York, Pierpont Morgan Library, f. 180).



Fig. 2 — *Heures de Catherine de Clèves*, office des morts, (collection Guennol, f. 97).

tion de l'œil placé en un seul et même lieu[6]). La représentation du Purgatoire, situé dans un lieu de l'au-delà, est soustraite aux lois de l'illusion perspective, car sa perception ne tombe pas sous l'incidence de notre regard.

Le même procédé de traitement distinctif de l'espace a été utilisé aussi lorsque les deux mondes se côtoient dans une seule et même image.

6. Cf. la définition de PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique*, p. 39 ; dans les *Heures de Clèves* on rencontre la construction d'un espace intérieur clos de type « boîte d'espace » (*Raumkästen* : cf. PANOFSKY, *op. cit.*, p. 115), au folio 180 (Morgan) et 99v (Guennol), où la scène se déroule à l'intérieur d'une chambre.

Espace et temps unifiés vs. bidimensionalité et succession temporelle

La même image peut regrouper dans le même cadre des représentations qui ne se trouvent pas au même niveau de réalité. La distinction entre le monde terrestre et le monde de l'au-delà est alors exprimée par un traitement différencié de l'espace, en juxtaposant une vision perspective qui suggère la profondeur spatiale et une composition en deux dimensions. Si dans le premier type de composition, l'action est en train de se dérouler dans un espace unifié, le temps exprimé dans l'image étant le présent, dans le second type, plusieurs moments successifs sont représentés dans des lieux accolés les uns aux autres.

Prenons un exemple : la lettrine historiée de la messe de Requiem figurée dans un missel de la deuxième moitié du XVe siècle[7]. L'image fait coexister dans le même cadre deux mondes qui n'appartiennent pas au même niveau de réalité (Fig. 3). Elle donne un accès visuel à la fois au monde réel, figuré par l'intérieur d'une église, et au monde de l'au-delà, notamment au Purgatoire, représenté à l'extérieur de l'édifice. Les deux « réalités » qui se côtoient dans l'image ne sont pas traitées de la même manière.

L'intérieur de l'église est présenté selon une construction par axe de fuite qui veut suggérer l'espace du réel. Peu importe dans ce cas-là que la spatialité soit incohérente, présentant une discordance dans le traitement des différentes parties de l'édifice, une vue simultanée de l'intérieur et de l'extérieur, plusieurs points de fuite et même un pavement à motifs quadrangulaires privés de raccourci, qui fait l'effet d'un tapis au-dessus duquel les personnages semblent planer et où seul le changement de dimension suggère l'éloignement. L'important est que, entre les bords de la même lettre historiée, une partie de la surface, délimitée par deux minces colonnettes, s'est transformée en un plan transparent, que notre regard traverse pour plonger à l'intérieur d'un espace « réel », construit en profondeur : celui d'une abside où le prêtre est en train de célébrer la messe.

Une fois sortis de l'église, et de sa représentation tridimensionnelle, la surface picturale se réaffirme dans sa matérialité et les per-

7. Bibliothèque municipale de Lille, ms. 626 (ancien 32), f. 232, cf. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. III, Paris, 1924, cat. 697, pp. 137-138 ; même type de composition dans les *Heures de Louis de Savoie*, B.N. lat. 9473, datant du milieu ou de la deuxième moitié du XVe siècle, f. 130v, LEROQUAIS, *Livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1927, t. I, cat. 143.



Fig. 3 — *Missel*, messe de Requiem (Bibliothèque municipale de Lille, ms. 626, f. 232).

sonnages sont référés au plan[8] ; ils s'inscrivent sur une plage neutre qui, dans sa partie inférieure, rappelle vaguement le sol, par sa couleur verdoyante. C'est le monde de l'au-delà qui, de toute évidence, n'appartient pas aux trois dimensions de l'espace ; placé en dehors du monde réel, il est figuré en deux dimensions. La perspective est remplacée ici par une simple différence d'échelle entre les personnages, qui suggère la proximité ou l'éloignement, et exprime ainsi la succession des épisodes dans le temps, depuis le début de la narration, situé au premier plan (l'ange conduit l'âme au Purgatoire), jusqu'à l'« épilogue » placé en haut, au plan le plus éloigné (l'ange délivre l'âme du Purgatoire et la porte au ciel).

La surface consacrée au Purgatoire est découpée en plusieurs lieux superposés, qui correspondent à l'enchaînement des épisodes dans le temps[9]. Les données temporelles sont ainsi transposées dans l'image en termes spatiaux (ou plutôt elles sont rapportées sur la surface d'inscription). Les épisodes qui se déroulent au Purgatoire, suivant un axe vertical ascendant, sont l'expression du temps qui s'écoule jusqu'à la délivrance de l'âme.

Tandis que le temps d'ici-bas, celui qui court à l'intérieur de l'église, est au présent (continu), celui de l'au-delà, qui concerne le Purgatoire, appartient à une longue durée. Ainsi, à une seule action accomplie sur terre (le prêtre célébrant la messe) correspondent plusieurs événements survenus au Purgatoire (arrivée de l'âme, exécution des peines et délivrance). Mais il est également possible que le miniaturiste ait voulu suggérer davantage par cet asynchronisme des deux mondes, notamment que la lenteur du temps passé au Purgatoire est subjective et qu'elle dépend de l'âpreté des peines subies. Dans cette perspective, le fait qu'à la multitude des tourments assez infernaux qui s'accumulent dans le temps du Purgatoire corresponde un seul moment du temps terrestre, peut suggérer qu'en termes de temps mesurable un court laps seulement s'est écoulé depuis que l'âme est entrée au Purgatoire jusqu'à sa délivrance grâce à la célébration de la messe — mais que, pour l'âme qui a subi les peines, ce temps a été beaucoup plus long.

Un problème similaire se pose dans une miniature d'un livre d'heures des années 1460[10]. Cette fois-ci les deux types de composi-

8. Sur le fond comme surface d'inscription à laquelle les figures sont rapportées, v. J.-Cl. BONNE, *L'art roman de face et de profil. Le tympan de Conques*, Paris, 1984, pp. 140-142.

9. C'est ce que P. FRANCASTEL, *Peinture et société*, Lyon, 1951, p. 37, nommait une « composition synthétique » et B. LAMBLIN, *op. cit.*, p. 161 une « succession simultanée ».

10. Baltimore, Walters ms. 274, f. 118 (office des morts), France, Angers (?), cf. R. WIECK, *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*, Baltimore, 1988, cat. 42, pl. 38.

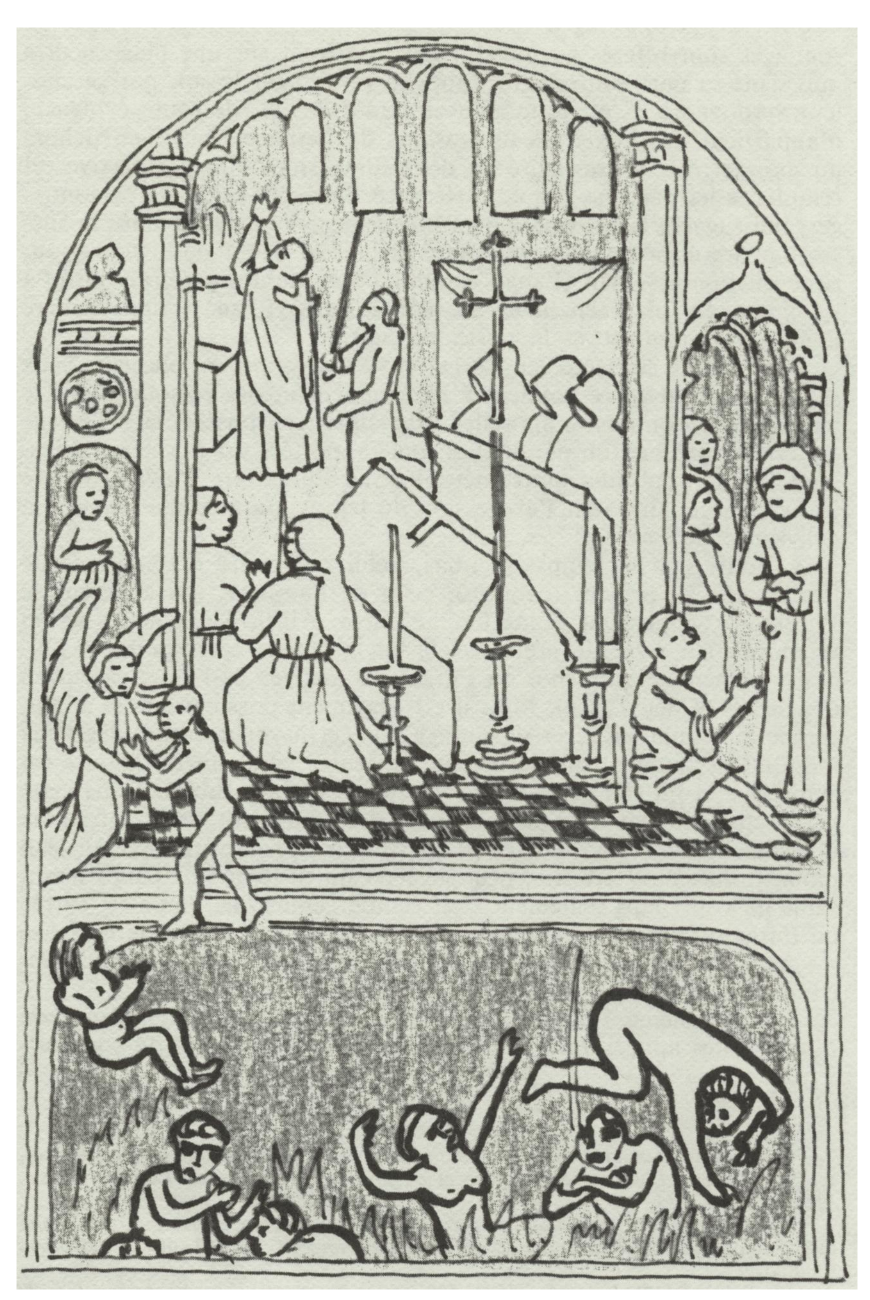


Fig. 4 — *Livre d'Heures*, office des morts (Baltimore, Walters ms. 274, f. 118).

tion qui correspondent aux deux mondes ne sont plus accolés, mais superposés. Comme dans le cas précédent, l'espace du « réel » est figuré par l'intérieur de l'église, rendu en vision perspective (Fig. 4). Le manque de cohérence de celle-ci nous importe moins que la volonté d'acquérir la profondeur spatiale, suggérée grâce à une vue asymétrique en diagonale et soutenue par les lignes de fuite du pavement en carrelage. Dans cet espace du monde réel sont inscrites deux actions qui se déroulent simultanément à l'intérieur et à l'extérieur de l'église : la célébration de la messe pour les morts et l'aumône faite aux pauvres, les deux accomplies au profit du mort qui gît dans le cercueil au milieu de l'église. Des deux lieux juxtaposés le « dedans » est valorisé (l'intérieur de l'église, comme lieu de déroulement de l'action principale, la célébration de la messe), tandis que le « dehors » est destiné à une activité auxiliaire (l'aumône).

Le monde de l'au-delà forme en quelque sorte le sous-sol du monde terrestre et, à la différence de celui-ci, il est réduit à deux dimensions (l'effet de profondeur étant anéanti aussi par l'obscurité qui y règne). Ce lieu souterrain, où les corps apparaissent dans l'obscurité à la lueur des flammes, faisant référence à l'Enfer, est en réalité le Purgatoire. Ce qui nous permet de l'identifier, c'est la représentation d'une âme délivrée, autrement dit c'est son caractère *temporel*, qui le différencie de l'éternité de l'Enfer. Cette temporalité est figurée par un mouvement de libération en deux temps. Que le même personnage soit représenté deux fois, ou qu'on ait figuré avec des personnages différents deux moments consécutifs de la même action, l'important est qu'on ait voulu indiquer une lecture consécutive des épisodes et par là suggérer leur déroulement dans le temps : l'âme « d'abord » en train de surgir du feu, les mains jointes en prière, et « ensuite » prise en charge par l'ange, au dehors et au-dessus du Purgatoire.

Temps de l'au-delà et temps terrestre

Mais l'image peut regrouper aussi dans une seule composition plusieurs scènes qui obéissent aux mêmes lois de représentation, soit qu'elles se déroulent au même niveau de réalité, soit qu'elles appartiennent à des réalités distinctes.

La surface de la page est découpée en plusieurs scènes, chacune avec un degré de profondeur différent. Malgré la tentative de construire un (ou plusieurs) espaces à trois dimensions, les personnages conservent un emplacement symbolique dans la page et leur taille varie toujours en fonction de la hiérarchie des valeurs.

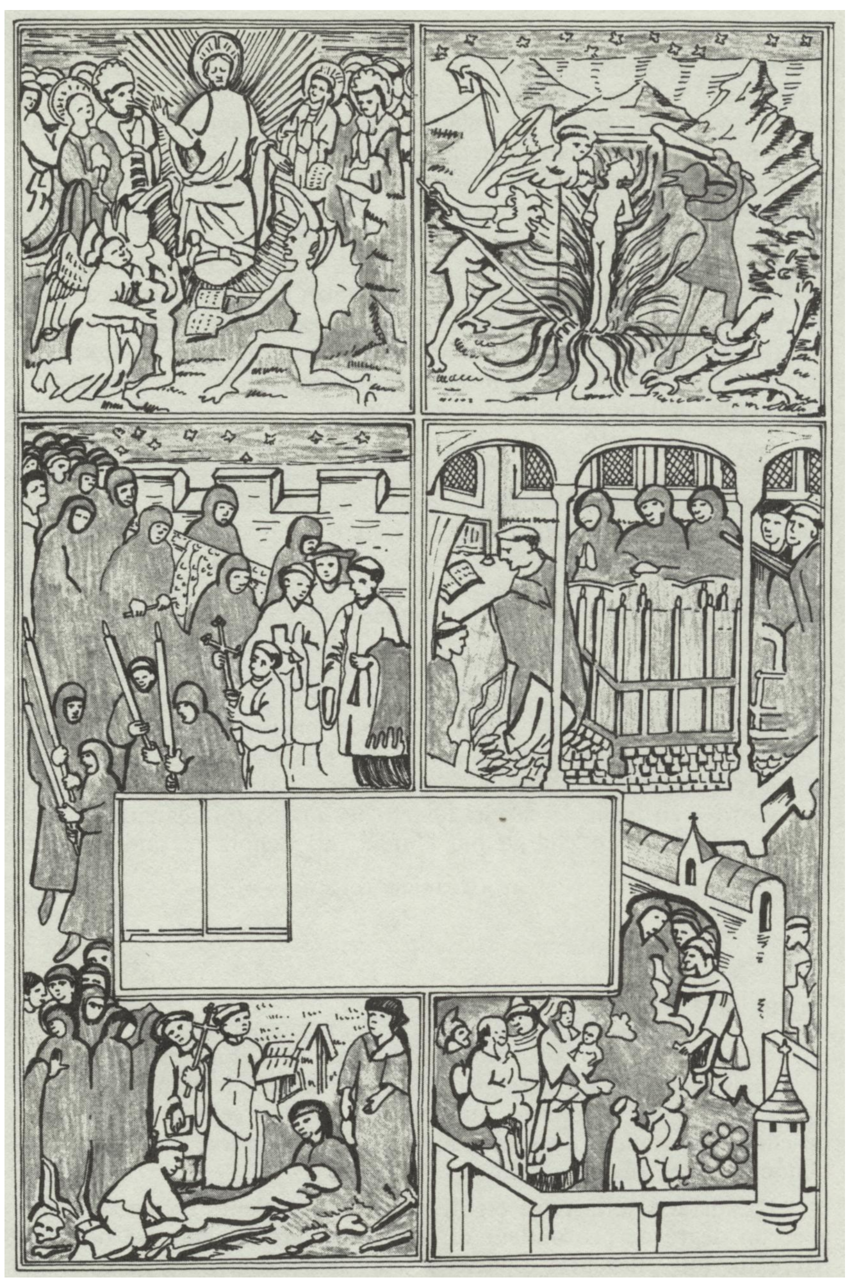


Fig. 5 — *Heures* dites *de Sobieski*, office des morts (Royal Library, Windsor Castle, f. 137).

Prenons le cas de l'illustration en pleine page de l'office des morts des *Heures* dites *de Sobieski*, exécutées vers 1440[11].

Dans le registre supérieur de la page sont figurés côte à côte le jugement individuel de l'âme et l'exécution de la sentence au Purgatoire, malgré le fait que la première scène ait lieu « au ciel », et que la deuxième soit apparemment placée, par quelques indications de paysage, « sur terre » (Fig. 5).

Pour les autres scènes, qui se déroulent dans le monde terrestre, le miniaturiste a hésité entre le découpage traditionnel en plusieurs séquences enfermées dans leurs cadres, et un déploiement des épisodes dans la profondeur de l'espace. La composition qui en résulte est un compromis entre l'utilisation du cadre, qui fragmente l'espace en plusieurs lieux, chacun avec sa propre spatialité, plus ou moins cohérente, et l'effacement des cloisons au profit d'une organisation unifiée de l'espace. Cette unification est tentée de deux manières : par l'emboîtement des constructions architecturales (qui comprennent à la fois des scènes d'intérieur et d'extérieur) et par le déploiement de l'action dans la profondeur d'un espace unique, suivant le parcours sinueux de la procession funéraire.

Le point critique, la faille de la composition d'ensemble, se trouve à la jonction entre ces différents modes de représentation. Pour sauvegarder une certaine illusion d'unité spatiale, cette zone est partiellement cachée par une vignette qui contient le début du texte de l'office des morts.

La succession des événements dans le temps est suggérée par l'emplacement des épisodes en fonction du cheminement de la procession funéraire, qui relie les scènes entre elles. Le parcours narratif proposé part de la scène qui se trouve en haut, à droite (la messe pour les morts à l'intérieur de l'église) et suit la procession funéraire qui se déploie, serpentant, de haut en bas, jusqu'aux scènes inférieures qui figurent l'enterrement au cimetière et l'aumône faite aux pauvres devant la porte.

Les deux scènes de la partie supérieure de la page, représentant des événements de l'au-delà, sont exclues de ce parcours narratif, et par là elles sont placées aussi au-dehors du « temps terrestre » ; mais à leur tour elles figurent dans l'espace deux moments consécutifs, le jugement de l'âme et sa suite, l'exécution de la sentence.

11. *Heures* dites *de Sobieski*, f. 137, Windsor Castle, Royal Library, cf. E. SPENCER, *The Sobieski Hours. A manuscript in the Royal Library at Windsor Castle*, Academic Press, 1977, pp. 30-31, pl. XLIV.



Fig. 6 — *Heures d'Anne de France*, office des morts (New York, Pierpont Morgan Library, ms. 677, f. 329).

L'espace-temps du Purgatoire

Lorsque, vers la fin du XVe siècle, l'utilisation de la perspective s'est généralisée, le Purgatoire devient, lui aussi, un lieu dans le paysage, construit en profondeur, dans un *continuum* spatial et temporel.

Dans les images réalisées vers 1480 par le miniaturiste Jean Colombe, le Purgatoire est un lieu tout à fait terrestre, intégré au paysage, et construit par une succession de plans. Par exemple, dans les *Heures d'Anne de France*[12] enluminées peu avant 1480, où le Purgatoire est figuré deux fois, un premier plan très rapproché présente le sol sous la forme d'une prairie verte (au fol. 329), ou le bord d'un gouffre (au fol. 250), le plan médian est occupé par une étendue d'eau (fol. 329), ou bien par un monticule suivi d'une surface d'eau (fol. 250), et enfin dans les lointains s'élèvent des rochers bleuâtres (Fig. 6). Même le feu, élément infernal par excellence, bien que présent, est bien circonscrit par des murailles et il ne déborde jamais pour envahir le paysage qui, du reste, est assez paisible. Si une partie de ces éléments peuvent faire partie de l'imagerie infernale (surtout la juxtaposition d'un lieu igné et d'un lieu aquatique-glacé), il n'en est pas moins vrai qu'ils sont aussi des lieux bien terrestres, qui pourraient faire partie de n'importe quel paysage[13].

Quelques éléments d'architecture (fragments d'une fortification comportant une porte, un mur d'enceinte et une tour) disposés en diagonale à partir du premier plan, articulent l'espace (f. 329). Ce qui se passe dans cet espace « spatialement convaincant » appartient au temps du monde. Plusieurs personnages y prennent place : les uns font entièrement partie du monde terrestre — ce sont les âmes des pénitents, figurés bien en chair dans leurs beaux corps nus ; les autres font irruption dans le monde terrestre — ce sont les anges, dont les longs vêtements en or dématérialisent les corps et produisent un certain effet d'irréalité, en contraste avec la présence paradoxalement bien physique des âmes individualisées. À part celles-ci, la masse anonyme des âmes se confond matériellement avec la masse des flammes de feu qui les contiennent.

Dans les miniatures ajoutées par Jean Colombe vers 1485 dans les *Très Riches Heures du duc de Berry*[14], le Purgatoire est logé

12. New York, Pierpont Morgan Library, ms M 677, f. 250v et f. 329, cf. J. PLUMMER et G. CLARK, *The Last Flowering : French Painting in Manuscripts, 1420-1530, from American Collections*, New York & London, 1982, pp. 53-54, n. 70, pl. 70a-c ; *Time Sanctified, op. cit.*, cat. 55.

13. On peut citer dans le même sens un Purgatoire intégré dans un paysage terrestre bien réel, qui rappellerait schématiquement les montagnes des Vosges couvertes de forêts de sapins : l'image se trouve dans le Bréviaire de Besançon, enluminé dans le troisième quart du XVe siècle (Bibl. municipale ms. 69, f. 826, cf. LEROQUAIS, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques de France*, Paris, 1933, t. I, p. 130).

14. Chantilly, Musée Condé, fol. 113v (office des morts, vêpres), R. CAZELLES et J. LOIGNON éd., *Les très Riches Heures du duc de Berry*, New York, 1969 et Paris, 1970 ; éd. facsimile, 1980.

dans un cadre qui prend la forme d'une construction architecturale tridimensionnelle. Mais au lieu de s'ouvrir vers le monde de l'au-delà, l'image produit plutôt l'effet d'une peinture de retable, dont le plan est parallèle au plan de la page, soulignant son caractère de fiction, malgré la construction rationnelle de l'espace. À l'intérieur de cette pseudo-peinture de retable, malgré quelques incohérences, plusieurs plans se succèdent en perspective continue de paysage, entrecroisant les composantes spatiale et temporelle.

Le miniaturiste a utilisé des éléments qu'il avait déjà employés dans la figuration du Purgatoire des *Heures d'Anne de France* : le sol vert au premier plan, la juxtaposition d'un lieu igné bien délimité (sous la forme d'un fleuve de feu) et d'un lieu d'eau glacé, enfin les rochers aux lointains bleuâtres. Les lieux qui se succèdent en profondeur sont combinés avec une vue diagonale du fleuve de feu (qui traverse d'un bout à l'autre le paysage) et avec un premier plan en coulisse, formé par une rive verdoyante. Malgré quelques incohérences, concernant surtout la taille des personnages (qui ne prend pas toujours en compte l'éloignement), et l'effet de résistance à la tridimensionnalité exprimée par la diagonale de feu qui renvoie à un plan vertical, la représentation s'intègre dans un cadre convaincant et décrit un lieu de l'au-delà dans les termes du monde terrestre.

Dans la succession des plans, le lac glacé est situé dans une position médiane ; il fait la transition entre la rive d'un vert frais, qui renferme le fleuve de feu et l'arrière-plan rocheux. Chaque plan est « un lieu » du Purgatoire : du lac surgissent quelques têtes prises dans la glace, dont celles de moines et d'un évêque, les premiers identifiables à leur tonsure et le second à sa mitre ; dans le feu, une foule d'âmes anonymes demeure en prière.

Point d'activité dans ce Purgatoire où la passivité est la loi générale qui régit la multitude des corps, qu'ils soient étendus au sol, immergés dans l'eau glacée ou dans le fleuve de feu. Les pénitents sont immobiles et indifférents, comme la belle femme nue qui gît paisiblement au premier plan, les bras sous la tête, malgré les reptiles qui la mordent.

Le fleuve de feu contient une multitude d'êtres en prière, les mains jointes et la tête relevée. Ces gestes de prière, si caractéristiques pour le Purgatoire, sont si répétitifs, qu'on finit par ne plus les apercevoir. Les personnages, peints en monochromie rouge, forment, avec leurs corps entassés, la substance même du fleuve, qui n'existe pas en dehors de leur corporéité. Dans les lointains, le feu se transforme en fumée bleuâtre, sans perdre pour autant les corps qu'il comprend et qui changent seulement de couleur, du rouge au bleu-gris, en passant par un brun-roux. Référés au plan, ces corps dématérialisés produisent un certain effet de bidimensionnalité, contredit par les corps des âmes délivrées qui s'affirment en saillie.

Les pénitents de l'arrière-plan rocheux gisent, quelques-uns les

mains liées au dos, d'autres dormant, très peu esquissant des gestes de prière.

L'impression générale est que les âmes qui se trouvent dans ce Purgatoire subissent et attendent, sans avoir d'initiative personnelle ou d'activité propre. Peu de tourments sont visibles dans ce monde plus désolé qu'infernal. L'atmosphère du Purgatoire est changée : point de diables (qui étaient pourtant présents dans les *Heures d'Anne de France*, au fol. 250v), seuls deux reptiles et un empalé font partie d'un répertoire proprement infernal. Par contre, le nombre et l'importance des anges qui tirent les pénitents purifiés hors du fleuve de feu ou du lac glacé, et les portent au ciel, sont accrus.

Un traitement plastique différent distingue les corps des personnages. Tandis que les pénitents plongés dans le fleuve de feu n'ont pas de substance, ni de corporéité propre, les corps de ceux qui viennent d'être délivrés sont modelés par la lumière et l'ombre. Ceux-ci regagnent à la fois le volume et la couleur naturelle, resplendissante, de la chair, comme si, une fois purifiés, ils avaient retrouvé intégralement leur beauté corporelle initiale. C'est peut-être une manière de suggérer que les corps purifiés retrouvent une beauté semblable à celle des corps glorieux, promise à toutes les âmes des justes après la résurrection générale.

Le Purgatoire que Jean Colombe a imaginé vers la fin du XVe siècle a gagné ici une personnalité propre. Ni endroit de souffrance, ni lieu de joie, il a la juste tonalité, celle d'une valeur médiane. C'est un *espace — et un temps — d'attente* qui s'écoule entre deux moments placés dans l'horizon de l'histoire, la mort individuelle et le Jugement dernier. Certes, des choses se passent parfois dans ce monde immobile : quelques âmes sont délivrées, ici et là, de leurs peines, mais le peu d'activité qui y subsiste se déroule dans un temps long et lent, un temps du ralenti. L'atmosphère générale, la tonalité dominante, est celle d'une longue attente, subie par chacun là où il se trouve. En fin de compte, le miniaturiste a rendu avec peu de moyens plastiques ce temps au ralenti propre au Purgatoire. Dans toute l'image, pourtant bien peuplée, deux personnages seulement sont montrés en pleine action : ce sont les deux âmes délivrées qui surgissent et s'élèvent vers le ciel ; tous les autres sont marqués d'une façon ou d'une autre par la passivité : soit on ne voit que leurs têtes, comme c'est le cas de ceux qui sont encastrés dans la glace ; soit leurs gestes de prière s'effacent dans la répétitivité et disparaissent dans la masse ; soit enfin on nous montre clairement qu'ils sont empêchés de bouger, qu'ils ont les mains liées, comme la belle femme nue du premier plan ou ceux qui gisent (attachés ou dormant) sur les rochers de l'arrière-plan.

Le Purgatoire a gagné dans cet espace *l'épaisseur du temps* ; ce n'est peut-être pas un hasard si au premier plan est exhibée, les mains liées, la femme allongée, dont l'immobilité peut symboliser à elle seule

la longue durée de la peine. Même les deux personnages en action semblent figés dans un instant de leur mouvement ascensionnel ; ceux-ci, comme les anges qui montrent du doigt le ciel, ou s'y dirigent, semblent plutôt indiquer une action future, pointer une intentionnalité, qu'accomplir un mouvement. C'est ce qu'expriment d'ailleurs aussi les regards des personnages, la plupart tournés vers le haut, en signe d'espoir. Si presque rien ne se passe dans le temps présent de l'image, si très peu de changements de lieu et d'état sont effectivement visibles, un grand espoir de renouveau est présent en intention, sinon en action. Belle définition visuelle du temps propre au Purgatoire, à mi-chemin entre l'immobilisme de l'attente et l'espoir du changement !

Au terme de cette évolution, la figuration du Purgatoire a suivi le processus général de la représentation de l'espace et a fini par s'intégrer au paysage, ayant acquis toutes les caractéristiques d'un lieu terrestre.

Désormais la boucle est bouclée. Il n'y a plus de différence de représentation entre l'ici-bas et l'au-delà, la construction en perspective s'étant imposée à tous les deux. Et cette cohérence de l'espace et du temps unifiés, rendus sensibles selon les mêmes procédés pour l'un comme pour l'autre monde, a effacé de l'image leur distinction qualitative. Dorénavant le Purgatoire n'appartient plus à un au-delà inconnu, mais il s'inscrit dans les catégories mesurables d'espace et de temps du monde sensible.

De la sorte, son image devint plus facilement exprimable. Un miniaturiste comme Jean Colombe arrive à exprimer toutes les tensions qui travaillent de l'intérieur ce lieu au statut intermédiaire, et surtout il arrive à donner une image au temps propre du Purgatoire. En se « perspectivant », le Purgatoire n'a pas perdu sa spécificité, mais au contraire, il l'a gagnée.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 91-98

Gregory BLUE

MARCO POLO ET LES PÂTES[1]

En Chine comme en Occident existe une vieille légende selon laquelle Marco Polo aurait introduit les pâtes en Italie après les avoir rapportées de Chine, au début de la dynastie des Yuan. Cette croyance n'est peut-être pas valide pour toutes les variétés de pâtes. Giuseppe Mantovano a observé en effet que plusieurs sortes de pâtes étaient probablement connues en Italie bien avant le retour de Marco Polo dans sa ville natale de Venise, à la fin du XIIIe siècle. Waverly Root[2] (p. 51) a noté pour sa part qu'un nombre important de documents médiévaux témoignent de leur existence antérieure, et en particulier, des décrets exposés au Musée Historique des spaghetti à Pontedassio qui stipulent les critères de qualité auxquels leur fabrication devait répondre au XIIe siècle. Il affirme aussi que les Etrusques fabriquaient déjà des macaronis. Quant à la ressemblance qui existe entre les *jiaozi* et les *ravioli*, on peut simplement remarquer que ce genre de pâtes constitué d'une enveloppe fine, farcie de viande, était un mets traditionnel très répandu de l'Asie jusqu'en Europe (Chang, p. 338). Leur lieu d'origine — Asie centrale, Chine ou autre région — est, faute de documentation, difficile à établir. Quoi qu'il en soit, attribuer à une seule personne leur diffusion, alors qu'elle est quasiment internationale, ne me semble pas être une bonne hypothèse de départ. Il n'est pas impossible toutefois que d'autres sortes de nouilles aient eu pour lieu d'origine la Chine et se soient répandues ensuite de par le

1. Les recherches ayant conduit à l'élaboration de cet article sont nées d'une conversation avec Huang Hsing-Tsung à propos de son travail de rédaction de la section « Nutrition » pour le projet *Science & Civilisation in China* de Joseph NEEDHAM. Je l'en remercie, même s'il ne partage pas nécessairement toutes les opinions exprimées ici. La version anglaise originale a été publiée dans Hakim Mohammed SAID (éd.), *Essays on Science*, Felicitation Volume in Honour of Dr. Joseph Needham, Karachi, Hamdard Foundation, 1990. La rédaction de *Médiévales* a décidé de publier cet article en prolongement du dossier « Contre Marco Polo : une histoire comparée des pâtes alimentaires », paru dans le n° 16-17 (1989).

2. Pour les références bibliographiques, voir la liste en fin d'article.

monde (Chang, p. 338). C'est même une hypothèse d'autant plus tentante que les pâtes longues et minces du genre des spaghetti ont été typiques à la fois de l'Asie orientale et de l'Italie, tout en restant inconnues des sociétés qui vivaient entre ces deux régions. Mais la question de leur origine est loin d'être élucidée d'autant que les problèmes terminologiques la rendent encore plus difficile à résoudre. Le terme « spaghetti », par exemple, n'est attesté en Italie qu'au XIXe siècle (Cortelazzo e Zolli, vol. 5, pp. 1241-42).

Et Marco Polo dans tout cela ? Leonardo Olschki, dans *Marco Polo's Asia*, suggère que la légende selon laquelle Marco Polo introduisit les « spaghetti » en Italie est fondée sur un passage de *Il Milione* où l'on raconte que les Chinois utilisent le blé non pour fabriquer du pain, mais pour confectionner toutes sortes de pâtes (Olschki, p. 177, n. 100). Cependant ce passage pose problème car il ne contient nulle indication sur le rôle que Marco Polo aurait joué dans l'introduction des pâtes dans son pays natal.

De plus, Benedetto, dans son édition critique de *Il Milione* (p. 95, n. b), observe que ce passage est absent des versions manuscrites du livre et n'apparaît qu'au XVIe siècle dans la version imprimée de Giovanni-Battista Ramusio. Mes propres recherches effectuées sur les différents manuscrits de *Il Milione* n'ont pas donné d'autres résultats. Ajoutons que ce passage est aussi absent des versions imprimées à Anvers en 1485, celles-là mêmes qui avaient enflammé l'imagination de Christophe Colomb quand il s'embarqua, plein d'espoir, vers l'Ouest.

La première édition complète en anglais du texte de Ramusio fut publiée en 1818 par l'orientaliste britannique William Marsden. La citation qui suit est traduite de cette version (p. 209) :

> « Quant à la nourriture, elle ne fait pas défaut, car ces gens, surtout les Tatars, les habitants de Cathay et ceux de la province de Mangi (ou Chine du Sud) se nourrissent essentiellement de riz, de panic et de millet ; ces trois grains, mis en terre, donnent cent grains pour un. Le blé, en vérité, ne donne pas une aussi bonne récolte, et comme ils n'ont pas l'usage du pain, ils ne mangent le blé que sous forme de vermicelles ou de pâtisserie. »

Cette dernière phrase connaît différentes interprétations dans les diverses traductions anglaises, le mot « pâtisserie » *(pastry)* étant parfois remplacé par « pâté » *(pasty)* ou « nourritures à base de pâte » *(doughy foods)* et « vermicelles » par « nouilles » *(noodles)* ou « maccaroni » ; ces hésitations témoignent davantage du peu d'intérêt des Anglais pour les différentes sortes de pâtes, avant la Seconde Guerre mondiale, qu'elles ne nous renseignent sur la nourriture que décrivait Marco Polo. En effet, nous lisons dans la version de Ramusio que

les Chinois utilisaient le blé seulement pour les lasagne et autres types de pâtes *(solamente in lasagne & altre viuande di pasta)* (p. 30). Nous n'aborderons pas ici l'histoire complexe du texte que Marco Polo aurait dicté à Rustichello de Pise dans une prison gênoise. Disons seulement que les versions manuscrites qui nous sont parvenues depuis environ deux cents ans sont des copies tellement imparfaites que l'absence du passage en question ne signifie pas qu'il n'a jamais existé. De l'avis des chercheurs, même si Ramusio a visiblement pris des libertés — souvent considérables — avec les versions en sa possession quand il fit imprimer son édition en italien contemporain, on ne peut exclure l'hypothèse qu'il a pu avoir accès à un manuscrit aujourd'hui perdu. Et si sa version ne peut donc être considérée comme une édition définitive du texte et demande à être utilisée avec prudence, elle est néanmoins essentielle, comme le note Benedetto, pour toute reconstruction critique de l'œuvre originale (pp. cxci-ii). Mais les éditions critiques sérieuses omettent le passage sur le blé et les lasagne en Chine, le considérant comme un ajout opéré par Ramusio (Yule & Cordier, vol. 1, p. 438 n. 4 ; Benedetto, p. 95 n. b ; Moule & Pelliot, vol. 1, p. 98). Nous pouvons dès lors tirer deux conclusions : premièrement, rien ne prouve que Marco Polo a fait une quelconque mention de lasagne ou de pâtes à propos de la Chine ; deuxièmement, nous ne disposons d'aucun témoignage écrit — dans Ramusio ou ailleurs — pour étayer l'hypothèse qu'il rapporta de Chine de nouvelles sortes de pâtes.

Pourtant, nous pensons que Marco Polo a peut-être rapporté quelque chose de bon chez lui à Venise. Et, en effet, à l'appui de cette hypothèse existe un texte — inspiré de son propre récit — qui décrit un aliment nouveau, mais pas de provenance chinoise, comme l'indiquait déjà Vincenzo Buonassisi (pp. 8-9) sans cependant en fournir la preuve. En décrivant le royaume de Fansur, que Pelliot (vol. 2, pp. 661-664) identifie avec la région de Baros (dans le sud-ouest de Sumatra, « Java la mineure » dans Marco Polo), Marco dit :

> « Ils n'ont ni blé ni autres grains, mais ils mangent suffisamment de riz avec de la chair et du lait. Ils obtiennent du vin à partir des arbres, de ceux dont je vous ai parlé dans le chapitre sur Sumatra. Du reste, je vous dirai encore une chose qui est une grande merveille. Vous savez peut-être que dans cette province ils ont de la farine qui vient des arbres, et je vous dirai comment. Ils ont des sortes d'arbres qui sont très épais, gros et vieux, qui donnent de la farine très bonne à manger. Et ces arbres sont pleins de farine à l'intérieur. Vous savez peut-être que cette sorte d'arbre a l'écorce très mince, que le bois tout autour est épais de trois doigts environ et que toute la poix contenue dans ce bois est de la farine qui est comme de la poussière de ver de bois, (et) cette moelle est comme la moelle de

sambuk. Et ces arbres sont si épais qu'il faut deux hommes pour en entourer un de leurs bras. Et cette farine ils la prennent de ces arbres et la mettent dans des espèces de bassines remplies d'eau et la mélangent à cette eau avec un bâton ; alors la balle et les déchets flottent à la surface et sont jetés tandis que la farine pure se dépose dans le fond. Puis cela fait, l'eau est drainée et la farine propre reste en un tas dans le fond ; elle est ensuite mélangée avec de l'eau pour faire une pâte. Avec cette pâte, ils font beaucoup de gâteaux très bons à manger et aussi d'autres choses qu'ils préparent comme nous faisons avec de la farine de blé. Car moi, messire Marco Polo, qui ai vu tout cela, je peux vous dire que nous les avons assez goûtés, car nous en avons souvent mangé. **Et j'ai apporté un peu de cette farine à Venise avec moi.** Le pain fait avec cette farine est comme le pain d'orge et a le même goût. » (Moule & Pelliot, vol. 1, pp. 169-170/376-377, souligné par moi).

Marco Polo décrit ici la farine de sagou. Sa façon d'en parler comme d'une grande merveille, le fait qu'il affirme en avoir apporté un peu à Venise, et jusqu'à la longueur de sa description, témoignent de l'intérêt pour nous de ce passage, dont une grande partie provient de deux manuscrits de *Il Milione*. Le premier, en latin, datant d'environ 1400, est connu et désigné par la lettre *Z*, du nom du cardinal Zelada de Tolède auquel il appartenait à l'origine ; le volume 2 de l'édition critique de Moule & Pelliot est la transcription de ce manuscrit. Le second de ces manuscrits est une version en dialecte vénitien qui appartient (comme le *Z*) à la famille '*B*' des manuscrits et porte la référence *VB*. La copie la plus longue et la plus ancienne de ce dernier date de 1446.

Si nous analysons le passage que nous venons de citer, deux points importants sont à mettre en relation avec notre argument. D'abord, on peut établir un parallèle entre la première phrase de ce passage — où il est question de l'absence de blé et de la consommation du riz avec du lait ou de la viande — et le passage cité plus haut sur la nourriture au Mangi (tiré de la traduction de l'édition de Ramusio par Marsden). La dernière phrase de ce dernier extrait fait aussi mention du manque de blé et se poursuit ainsi :

> « Les dits grains [c'est-à-dire riz, panic et millet], ils les font bouillir dans du lait ou cuire avec leur viande. » (Marsden, p. 209).

La similitude de l'expression dans ces deux passages, qui décrivent respectivement l'alimentation chinoise et fansurienne, est manifeste. Si le lait nous paraît un ingrédient peu caractéristique de la cuisine chinoise, il faut rappeler que l'usage du lait de chèvre et de

jument était courant en Chine à l'époque des Tang et des Song. Il ne sera associé exclusivement aux pratiques alimentaires des nomades du Nord que beaucoup plus tard (Chang, p. 156 et suiv.). Encore à l'époque des Yuan, les armées mongoles étaient censées vivre des immenses troupeaux de bétail dont elles avaient la charge, en vendant leur lait dans les villes ou en l'échangeant contre des provisions, si l'on en croit Marco Polo qui parle des armées mongoles stationnées aux portes des villes dans le Mangi, afin de prévenir une éventuelle rébellion des Chinois Han (Moule & Pelliot, p. 78/195).

Ensuite, on lit dans la description de Fansur :

> « Et avec cette pâte ils font beaucoup de gâteaux très bons à manger et aussi d'autres choses... »

Cependant, dans l'original du manuscrit *Z* on relève :

> « *& fiunt ex ea lagana & diuerse epule que de pasta fiunt que sunt ualde bone.* » (Moule & Pelliot, vol. 2, p. lxiii).

Arrêtons-nous un instant sur l'histoire du mot *lagana*. Il dérive probablement de l'ancien grec *λαγανον* qui désignait une pâte préparée avec de la farine et de l'huile. On pense que l'usage de cette pâte fut introduite en Grande-Grèce dans l'antiquité. Ce mot grec est à l'origine du mot latin *laganum* — plus tard, *lasania* — et du mot italien *lasagna* (*lagana* en dialecte calabrais). Dans une de ses satires, Horace parle d'une préparation faite de poireaux, de pois chiches et de *laganum*, et Apicius, dans son livre de cuisine (*circa* 400 ap. J.C.), emploie plusieurs fois le terme *laganum* ; mais comme il arrive souvent avec d'anciens termes désignant des produits alimentaires, le sens du mot *laganum* n'est pas clairement établi. Vehling explique que le *laganum* d'Apicius (Apicius, *Cookery*, p. 289) est une petite crêpe fabriquée avec de la farine et de l'huile. J. André indique que le terme *laganum* était « une feuille mince de pâte employée soit pour séparer les couches de farce soit pour les recouvrir » (Apicius, *L'art culinaire*, p. 167, 141). Selon Buonassisi (p. 7), les Romains de l'antiquité servaient le *laganum* en lanières et le faisaient cuire au four avant de l'accommoder. On ne sait pas à quel moment précis du Moyen Age se fit l'innovation de la cuisson à l'eau des pâtes. Quant à la transformation du terme *laganum* en italien parlé, le premier exemple de son emploi nous est donné par Jacopone da Todi, un contemporain de Marco Polo (ca.1240-1396).

Mais revenons au manuscrit latin *Z*. Une autre traduction du passage en question pourrait être :

> « Et ils en [la farine de sagou] font des lasagne (ou des crêpes) et d'autres mets préparés avec de la pâte qui sont très bons. »

En revanche dans le manuscrit *VB*, les termes sont inversés de manière à décrire respectivement *pasta ed lasagna*, mais le sens du discours est le même, comme en témoigne le manuscrit *VB* à la British Library (Sloane 251 ; copie à la Cambridge University Library, folio 30, colonne d, ligne 16).

On peut donc se demander si le passage de l'édition de Ramusio concernant les lasagne et autres sortes de pâtes en Chine ne serait pas un démarquage approximatif de celui qui décrit les mêmes aliments à Fansur dans le manuscrit *Z*, et soupçonner Ramusio de l'avoir pris dans un manuscrit *Z* ou *VB* appartenant à la branche '*B*' des manuscrits de Marco Polo. Cette hypothèse est soutenue par Benedetto (p. clxxxiii) et suivie par Moule & Pelliot (p. 519, n. 135). Benedetto suggère que Ramusio avait en sa possession une copie d'un des manuscrits comme *Z* ou *VB*, hypothèse qui semble confirmée par le fait que Ramusio, dans sa version de la description de Fansur, traduit la proposition en question de la manière suivante :

> « *& si fanno di quello lasagne, & diverse viuande di pasta*... » (Ramusio, vol. 2, p. 52).

Cette phrase ressemble à celle où il est question du blé en Chine :

« *solamente in lasagne & in altre viuande di pasta* ».

Et Ramusio ajoute ensuite :

> « *dellequale ne ha mangiato più volte il detto M. Marco, & ne portó seco alcune a Venetia, qual è come il pano d'orzo, e di quel sapore.* »

Ce qui donne, quand on lit ces phrases de Ramusio à la suite les unes des autres :

> « Et ils l'utilisent [la farine de sagou] pour faire des lasagne et divers plats à base de pâte dont le dit messire Marco a souvent mangé et dont il a apporté certains avec lui à Venise ; et cette pâte est comme le pain d'orge et en a le goût. »

Mais le manuscrit *VB* qui contient ce paragraphe sur Fansur dit seulement que Marco « rapporta » *(ne portò)* la « farine » *(farina)* de cet arbre, sans autre précision (Moule & Pelliot, vol. I, p. 170/377 ; Sloane 251, Cambridge University Library, folio 30, colonne d, lignes 19-21). On peut supposer que Ramusio lui-même en déduisit que Marco Polo rapporta ce type de pâte de Fansur à Venise.

Si nous continuons dans cette direction, notons, d'une part, que Ramusio semble avoir étendu le sens du passage du manuscrit *VB* et, d'autre part, que c'est le seul manuscrit, à notre connaissance, qui

fait état d'une transmission de farine. Mais il faut ajouter que *VB* a parfois tendance à contenir des affirmations de ce genre. Je parle de tendance parce que *VB* est aussi le seul à mentionner deux autres produits que Marco Polo aurait rapportés à Venise : du poil de yack, plus blanc que de la soie, ainsi que les pieds et la tête d'un porte-musc, tous deux considérés comme des mets très fins. Il est difficile cependant de les imaginer comme tels après un voyage médiéval de plusieurs années (Yule & Cordier, vol. 1, p. 474-475 ; Moule & Pelliot, vol. 1, p. 72-179 ; Latham, p. 104). On peut toutefois douter de l'authenticité de ces assertions concernant certains produits rapportés à Venise par Marco Polo dans la mesure où on ne les relève que dans une seule version manuscrite.

Pour résumer, on peut dire que dans l'ensemble du corpus « polien », rien ne permet de fonder la tradition orale qui donne à Marco Polo le rôle d'introducteur des pâtes de Chine en Europe. Cependant dans sa version imprimée de *Il Milione*, qui eut une vogue considérable au XVIe siècle, Ramusio affirme que Marco a rapporté des pâtes de Fansur. Mais cette affirmation repose vraisemblablement sur une inexactitude ou est le résultat soit d'une erreur de traduction, soit de l'embellissement d'un passage du manuscrit en dialecte vénitien, où Marco, lui-même, dit avoir rapporté de la farine. De plus, l'analyse du texte de Ramusio et la comparaison de ce texte avec les manuscrits existants du livre, démontrent que le passage sur les pâtes chinoises, à moins de provenir d'un manuscrit aujourd'hui perdu, n'est peut-être dû qu'au seul éditeur, inspiré par la description des pâtes fabriquées avec de la farine de sagou à Fansur.

Une remarque s'impose, enfin, sur la naissance de cette légende d'un Marco Polo introduisant les pâtes de Chine en Italie. Il est probable en effet que si un quelconque type de pâtes avait été introduit en Italie de manière anonyme, le nom de Marco Polo lui aurait été aussitôt associé, car il fut pour son époque le plus célèbre des voyageurs à avoir visité l'Empire du Grand Khan. Mais comme nous n'en avons aucune preuve textuelle sérieuse, nous ne pouvons que tenter une reconstitution de la chaîne des correspondances : la Chine décrite dans *Il Milione* était le pays qui intéressait et fascinait le plus les Européens au début de l'ère moderne. L'idée avait été bien établie par Ramusio — il s'inspira peut-être d'une tradition orale préexistante — que les Chinois mangeaient des nouilles et que ce fut Marco Polo qui rapporta des échantillons de pâtes au retour de ses voyages des pays « orientaux » ou des « Indes Orientales », comme on appelait alors l'Asie et la Chine. À ces ingrédients, il suffisait d'ajouter une pincée d'imagination pour concocter l'appétissante légende d'un Marco Polo rapportant les pâtes de Chine en Italie.

Traduit de l'anglais par Lada Hordynsky-Caillat
et Françoise Sabban

Références bibliographiques

APICIUS, *Cookery and Dining in Imperial Rome*, (J.D. Vehling, éd. & tr.), Dover, N.Y., 1977.

APICIUS, *L'art culinaire*, (texte éd., tr. et com. par J. André), Les Belles Lettres, Paris, 1974.

BENEDETTO L.F., *Marco Polo. Il Milione*, prima edizione integrale, Olschki, Firenze, 1928.

BUONASSISI Vincenzo, *The Classic Book of Pasta*, (E. Evans, tr.), Futura, Londres, 1977.

CHANG K.C., (éd.) *Food in Chinese Culture*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1977.

CORTELAZZO M. & ZOLLI P. *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol. 5, Zanichelli, Bologne, 1988.

LATHAM Ronald, (tr.), *The Travels of Marco Polo*, Penguin, Harmonsworth, 1958/1982.

MANTOVANO, Giuseppe, *La cucina italiana. Origini, storia e segreti*, Newton Compton, Rome, 1985.

MARSDEN William (tr. & éd.) *The Travels of Marco Polo*, Dent, Londres, 1908.

MOULE A.C. et PELLIOT Paul (éd. & tr.), *The Description of the World*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1938.

OLSCHKI Leonardo, *Marco Polo's Asia* (J.A. Scott, tr.), University of California Press, Berkeley/L.A., 1960.

PELLIOT Paul, *Notes on Marco Polo*, 3 vols., Imprimerie Nationale, Paris, 1959-1973.

RAMUSIO Giovanni Battista (éd. & tr.), *Delle Navigationi et Viaggi*, vol. 2, Venise, 1583 (2nde édition).

ROOT Waverly, *The Best of Italian Cooking*, Deutsch, Londres, 1974.

YULE Henry et CORDIER Henri (tr. & éd.), *The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, 3e édition, Murray, Londres, Reprint, même éditeur en 2 vols., 1975.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 99-108

Éric REBILLARD

LA NAISSANCE DU VIATIQUE : SE PRÉPARER A MOURIR EN ITALIE ET EN GAULE AU Vᵉ SIÈCLE

Qui n'a en tête l'image du cortège du prêtre et de ses assistants portant les derniers sacrements à un mourant ? La réception de l'eucharistie à l'heure de la mort est en effet l'élément principal du rituel catholique des mourants[1]. Sous le nom de viatique, cette ultime communion est un devoir pour tout fidèle baptisé, à la fois rémission des péchés et gage de vie éternelle[2].

Or le lecteur des premières hagiographies latines ne peut qu'être frappé par la rareté des textes témoignant de cette pratique. Il faut en effet attendre la *Vita Ambrosii*, écrite vers 411-413 par Paulin, un diacre d'Ambroise de Milan, pour voir apparaître le mot et l'usage[3]. Encore ce témoignage est-il plutôt isolé : les exemples ne se multiplient qu'au VIᵉ siècle[4].

1. Voir D. SICARD, « La mort du chrétien », dans A.G. MARTIMORT éd., *L'Église en prière*, t. 3, Paris, 1984, pp. 239-258.

2. Dans le rituel rénové en 1972, la présentation de l'eucharistie est accompagnée des mots « Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » tandis qu'après la communion le prêtre ajoute « Qu'il vous protège et qu'il vous accompagne jusqu'à la vie éternelle. » Voir *Sacrements pour les malades. Pastorale et célébrations,* Chalet-Tardy, 1980, pp. 103-104.

3. PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii,* 47,3 (*Vite dei Santi* III, éd. A.A.R. BASTIAENSEN, Milan, 1975, p. 114). Écrite vers 411-413, selon E. LAMIRANDE, *Paulin de Milan et la « Vita Ambrosii »,* Paris/Montréal, 1983, pp. 21-24.

4. Pour le Vᵉ siècle, mentionnons les cas de Paulin de Nole et de Jean Chrysostome qui célèbrent l'eucharistie avant de mourir : URANIUS, *De Obitu Paulini,* 2 (PL 53, c.860B-861A) et PALLADIUS, *Dialogus de vita et conversatione Beati Joannis Chrysostomi,* 11 (SC 341-342, éd. A.-M. MALINGREY, Paris, 1988, t. 1, pp. 226-227). Le témoignage de la *Vita* latine de Mélanie est trop suspect pour être utilisé avant de disposer d'une édition critique : la réception de l'eucharistie n'est pas décrite dans la *Vita* grecque et pourrait bien être un remaniement (Xᵉ siècle ?). Signalons le témoignage de la *Vita Germani*, écrite par Constance de Lyon, entre 475 et 480. Germain

Le fait a été noté par Pierre Boglioni, qui conclut que le viatique « n'est pas paru un moment fort de la mort »[5]. Une telle déduction n'est possible que si le viatique est bien la pratique d'« usage universel » qu'il prétend[6], à la suite des grands manuels de liturgie[7].

Or le dossier des preuves paraît bien mince et l'enjeu de la question en rend nécessaire un nouvel examen. Il ne saurait être indifférent, pour la compréhension des attitudes devant la mort dans le christianisme ancien, de savoir si le viatique n'a pas eu sa place dans les scènes de la mort ou si, au contraire, sa présence, rare tout d'abord, puis de plus en plus fréquente, n'est pas l'indice de la mise en place progressive d'un rite de préparation à la mort.

Il faut commencer par un examen méthodique du dossier rassemblé par les savants[8], en respectant scrupuleusement la chronologie des documents, afin de ne pas se fonder sur des rapprochements sans pertinence.

Le premier texte est un passage de l'*Apologie* de Justin (mort en 165) où est décrite la célébration de la messe. Justin note que les diacres sont chargés d'aller porter l'eucharistie aux absents[9]. Il s'agit à l'évidence des fidèles retenus chez eux par une maladie, et non de mourants comme on l'ajoute parfois de manière abusive[10].

Le second témoignage invoqué est une anecdote concernant un certain Sérapion, dans une lettre de Denys d'Alexandrie (mort en 264) à Fabius d'Antioche, dont Eusèbe nous a transmis le texte[11]. Sérapion, malade depuis trois jours, réclame un prêtre ; celui-ci ne peut venir, mais il confie l'eucharistie au messager pour que Sérapion puisse

a eu en songe la révélation de l'approche de sa mort : il a vu le Seigneur lui remettre des « provisions pour un lointain voyage » *(viaticum perigrinationis),* sans qu'il soit possible de déceler une allusion claire au viatique (*Vita Germani* 41, éd. R. Borius, Paris, SC 112, 1965, p. 196). Pour les siècles postérieurs, nous renvoyons au dossier gaulois réuni par C. Vogel, « La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IXe siècle : le dossier hagiographique », dans *Revue des Sciences Religieuses* 1956, pp. 1-26 et 157-186.

5. P. Boglioni, « La mort dans les premières hagiographies latines », dans *Le sentiment de la mort au Moyen Age,* Cl. Sutto éd., Montréal, 1979, pp. 185-210, ici p. 193. P.A. Février note que recevoir la communion avant la mort est un fait « banal » pendant le Haut Moyen Age, sans plus de précision : « La mort chrétienne », dans *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale,* Spolète, Settimane...33, 1987, pp. 881-942, ici p. 884.

6. P. Boglioni, art. cit., p. 193.

7. Voir par exemple M. Righetti, *Manuale di Storia liturgica,* Milan, 1950-1959, 4 vol. (vol. 3, p. 488 et suiv.) ou D. Sicard, *op. cit.* (n. 1).

8. La démonstration de F.J. Dölger, *IXTHYC II : Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum,* Münster, 1922, pp. 515-535, a été suivie par A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity,* Washington, 1941, pp. 92-99, J. Hannon, *Holy Viaticum,* Washington, 1951 et G. Grabka, « Christian viaticum, A study of its cultural background », dans *Traditio 9* (1953), pp. 1-43.

9. Justin, *Apologie,* 1.65.5 (PG 6, c.428).

10. Par exemple, G. Grabka, art. cit., pp. 30-31.

11. Eusebe, *Histoire Ecclésiastique,* VI, 44, 1-6 (éd. Mommsen, GCS IX, 2, p. 624 et suiv.).

communier avant de mourir. Il ne s'agit pas toutefois d'un sacrement du mourant : Sérapion, étant un pénitent, était exclu de la communion[12] ; celle qu'il reçoit avant de mourir marque sa réconciliation avec l'Église. Denys le dit explicitement : ce récit n'est qu'une illustration de sa politique à l'égard de ceux qui ont apostasié sous la pression des persécutions, les *lapsi*[13].

Faute de preuves positives, les savants voient dans la coutume d'accorder une communion au pénitent moribond la volonté de ne pas le priver de ce que tout fidèle reçoit en cette heure terrible[14]. Or la différence est grande entre la réconciliation accordée au mourant, qui relève de la discipline pénitentielle, et le viatique, qui est une aide en vue de la mort.

Une des plus anciennes législations en la matière est connue par la correspondance de Cyprien.[15] Cyprien, consulté à diverses reprises, est d'avis d'accorder la réconciliation aux *lapsi* en danger de mort qui ont commencé une pénitence[16]. Une lettre dans laquelle il explique le motif de cette décision mérite d'être citée :

> « Il n'était en effet pas permis, et la bienveillance du Père et la clémence divine ne l'autorisaient pas, de fermer l'église à ceux qui en poussaient les portes, ni de refuser, à ceux qui se plaignaient et suppliaient, le gage et l'espoir du salut, de sorte que quittant ce siècle ils auraient été renvoyés sans la communion et la paix vers le Seigneur, quand lui-même a permis, et en a édicté la règle, que ce qui aura été lié sur la terre sera lié au ciel, tandis que pourra être délié là-bas ce qui ici auparavant aura été délié dans l'Église[17]. »

La référence finale à *Matthieu* 18,18 montre bien que cette ultime communion est la réconciliation qui met fin à la pénitence et donc

12. L'exclusion de la communion est la conséquence la plus importante de la condition de pénitent : voir B. POSCHMANN, *La pénitence et l'onction des malades, Histoire des Dogmes* IV.3, Paris, Le Cerf, 1966.

13. *Id.,* VI, 44, 4 (l. 22-24, p. 624). Rufin ne s'y est pas trompé qui parle de *reconciliationis solacia.*

14. Voir par exemple G. GRABKA, art. cit., p. 31 et suiv.

15. Voir V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique,* Rome, 1969, pp. 145-188.

16. Décision temporaire prise au temps même de la persécution de Dèce (voir *Ep.* 18-20), confirmée au concile de 251 (voir *Ep.* 55). Sur la chronologie des lettres de Cyprien, voir L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de s. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce,* Bruxelles, *Subsidia Hagiographica 54,* 1974.

17. CYPRIEN, *Ep.* 57,1 (éd. L. Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1962, t. 2, pp. 154-155) : « *Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia ecclesiam pulsantibus cludi et dolentibus ac precantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in ecclesia solverentur.* »

à l'exclusion de la communion ordinaire[18]. Rien ne permet d'y voir par conséquent un sacrement commun à tous les mourants.

Les canons du concile d'Elvire (303) permettent de mieux comprendre le fonctionnement de la discipline pénitentielle[19]. On peut relever dix-neuf cas où la communion est refusée même à l'article de la mort[20]. Le « *nec in finem* » de la formule employée[21] ne renvoie toutefois en aucun cas à la coutume de faire communier les mourants. En effet, d'autres canons repoussent la communion à l'heure de la mort[22], ou fixent une période d'exclusion de la communion qui peut être annulée en cas de danger de mort[23]. Selon la gravité de la faute, le concile accorde ou refuse la réconciliation, qui peut parfois prendre la forme d'une communion *in extremis*[24].

C'est aussi dans le cadre de l'ensemble de sa discipline pénitentielle qu'il faut comprendre le canon 13 du Concile de Nicée (325), pièce maîtresse du dossier constitué par les savants[25].

Trois canons définissent en effet la pénitence à imposer aux *lapsi* de la persécution de Licinius, qui a pris fin en 324 avec la victoire de Constantin. La règle générale, exposée aux canons 11 et 12, prévoit une pénitence plus ou moins longue selon les circonstances de l'apostasie[26]. Le canon 13, dans une première partie, envisage le cas particulier des pénitents en danger de mort : il ne faut pas les priver

18. L'expression *communicatio* et *pax* est un hendiadyn chez Cyprien : voir les lettres citées *supra* (n. 16).

19. Les canons ont été édités, traduits et commentés par J. HEFELE-D. LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* Paris, 1907-1939, (abrégé ci-après en H-L) t. I.1, p. 220 et suiv. Édition critique dans *Espana Sagrada* LVI, Madrid, 1957, p. 203 et suiv.

20. Nous citons le canon 1 en exemple : « *Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.* » (H-L, I.1, p. 221 ; *Esp. Sagr.* LVI, p. 204). Liste des autres canons dans H-L, p. 221.

21. L'accusatif n'a pas de valeur finale, comme le montre l'expression *in finem mortis* du canon 47.

22. Canon 3 : « *Item flamines qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima paenitentia.* » (H-L, I.1, p. 222 ; *Esp. Sagr.* LVI, p. 205). Cf. canons 10, 13, etc.

23. Canon 61, par exemple : « *Si quis post obitum uxoris suae sororem ejus duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstineri, nisi forte velocius dari pacem necessitas cœgerit infirmitatis.* » (H-L, 1, p. 256). Cf. canons 69, 72, etc.

24. Les mêmes principes sont appliqués dans les canons du Concile d'Ancyre en 314, où toutefois la réconciliation n'est plus refusée à aucune catégorie de coupables (voir H-L, I.1, p. 317 et suiv.). De la même façon le canon 14 du Concile d'Arles (314) repousse à l'heure de la mort la réconciliation de ceux qui portent de fausses accusations contre leurs frères (voir J. GAUDEMET, *Conciles gaulois du IVe siècle,* SC 241, Paris, 1977, p. 52).

25. Voir P. GALTIER, « Les canons pénitentiels de Nicée », dans *Gregorianum* 29 (1948), pp. 288-294. Les canons sont édités, traduits et commentés dans H-L, I.1, pp. 591-595.

26. Le canon 11 fixe la durée de la pénitence à 12 ans pour ceux qui ont faibli ; le canon 12 l'allonge de 3 ans pour ceux qui ont repris du service dans l'armée de Licinius.

du « dernier et très nécessaire secours »[27]. Le terme employé, *ephodion* en grec, *viaticum* dans les *Interpretationes latinae*[28], a donné lieu à de nombreux malentendus : le mot a ici un emploi imagé et ne fait que désigner la réconciliation, « très nécessaire secours » car condition du salut, en vertu du pouvoir de lier et de délier de l'Église.

Dans une seconde partie, toutefois, le concile élargit la décision à tous les moribonds, mais l'évêque doit procéder à un examen avant de satisfaire la demande[29]. Cette dernière condition conduit à penser que la dernière partie du canon pourrait bien viser les *lapsi* qui n'avaient pas entamé de pénitence[30]. À Arles, en 314, la communion qui les aurait réconciliés *in extremis*, sans autre forme de pénitence, leur était refusée[31]. Le Concile de Nicée témoigne de la plus grande clémence qui suivit la fin des persécutions, dont parle le pape Innocent I dans une lettre de 405[32].

L'examen du dossier utilisé par les savants pour affirmer l'antiquité du viatique est maintenant achevé : nous n'avons rencontré aucun début de preuve. Il faut donc très certainement accorder plus d'importance au témoignage de l'hagiographie : l'apparition d'une communion donnée à un mourant, sans qu'il soit question de pénitence ni de réconciliation, au début du Ve siècle dans la *Vita Ambrosii,* et la multiplication rapide des témoignages par la suite ne sauraient être fortuites.

L'hagiographie nous place toutefois devant le fait accompli : pour tenter de comprendre comment l'usage de faire communier les mourants a pu se répandre, il faut poursuivre l'examen de la législation canonique et en particulier du dossier de la pénitence *in extremis*, suggéré par le canon 13 du Concile de Nicée.

27. « *toû teleutaiou kai anagkaiotatou ephodiou mê apostereisthai* » ; la traduction de H-L par « viatique » prête à confusion (*ibid.*, pp. 593-594).

28. Voir C.H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima, canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae,* Oxford, 1899-1939, t. I, fasc. 1, pars 1 et 2.

29. « Et de façon générale *(Katholou dè kai)*, pour tout mourant, quel qu'il soit, qui demande la communion, que l'évêque la lui accorde après examen. »

30. D. Hefele parle d'excommuniés ; H. Leclercq suggère tous les fidèles (H-L, 1, p. 594), suivi par P. Galtier (art. cit., p. 293).

31. Voir le canon 22 : « *De his qui apostatant et numquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem paenitentiam agere quaerunt et postea, infirmitate arrepti, petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus paenitentiae.* » (SC 241, p. 56).

32. Innocent I, *Epistula* 6, 6 (PL 20, c. 498-499).

Dans cette seconde partie de notre étude, nous nous limiterons à l'Italie et la Gaule[33]. Depuis les travaux de C. Vogel[34] en effet, le dossier de la résistance de l'épiscopat gaulois à la pratique de la pénitence *in extremis* est bien connu et la thèse d'A. Fitzgerald en a bien éclairé l'arrière-plan théologique[35].

À partir du Ve siècle, la question de la pénitence *in extremis* se trouve au centre de toutes les discussions en matière pénitentielle[36]. La pénitence, qui n'était pas réitérable et entraînait des interdits très lourds, s'est trouvée peu à peu repoussée de plus en plus tard dans la vie d'un chrétien[37]. La lettre que le pape Léon écrit à Théodore, évêque de Fréjus, en 452, laisse entendre assez clairement que la demande de pénitence à la fin de la vie concerne un nombre de plus en plus grand de chrétiens[38].

Une telle évolution n'a pas manqué de rencontrer l'opposition des courants rigoristes, comme le montrent les échanges de lettres entre Rome et les évêques gaulois[39]. À l'occasion de ces résistances, Rome a été amenée à fonder théologiquement la pratique de la pénitence *in extremis*, en défendant un double principe, bien mis en valeur par

33. L'Afrique, en particulier, est laissée de côté, faute de disposer d'un dossier de la même qualité. La pénitence *in extremis* ne semble pas avoir été un objet de débat dans la querelle donatiste, puis pélagienne. Le seul sermon d'Augustin à traiter du problème est d'une authenticité douteuse (sermon 393 ; voir P.-P. VERBRAKEN, *Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin,* Steenbrugis, *Instrumenta patristica* XII, 1976). Les *Concilia Africae* tenus entre 345 et 525 n'abordent pas le problème, si ce n'est pour discuter de la qualité de celui qui peut réconcilier un pénitent mourant (voir éd. C. MUNIER, CCL 149, Turnhout, 1974, index analytique).

34. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle,* Paris, 1952.

35. A. FITZGERALD, *The Theology and the Spirituality of Penance : a Study of the Italian church in the fourth and fifth centuries,* Thèse dactylographiée de l'Univ. Cath. de Paris, 1976, 3 vol.

36. Sur l'histoire de la pénitence, voir B. POSCHMANN, *op. cit.* (n. 12), p. 75 et suiv. et plus spéc. pp. 94-96. (H. VORGRIMLER, *Busse und Krankensalbung*, Freiburg, 1978 (nouvelle mouture du *Handbuch der Dogmengeschichte* IV.3) n'apporte sur ce point aucun élément nouveau.)

37. Depuis le IVe siècle, des obligations perpétuelles, comme la renonciation aux rapports conjugaux, à plaider, aux affaires commerciales, à la carrière militaire, sont liées à la pénitence : voir Léon le Grand, *Ep.* 157, inquis. X-XIII (PL 54, c. 1206-1207). Déjà Ambroise (*De paenitentia* 2,11,107) recommande la prudence avant d'admettre en pénitence des jeunes gens.

38. LÉON, *Ep.* 108, 5 (PL 54, c. 1013B) : « *Unde oportet unumquemque christianum conscientiae suae habere judicium, ne converti ad deum de die in diem differat, nec satisfactionis sibi tempus in fine vitae suae constituat.* » Cf. *Sermo* 35,4 ; 36,4 ; 43,3. Voir A. FITZGERALD, *op. cit.*, pp. 393-394.

39. Lettre d'Innocent I à Exupère de Toulouse en 405 (*Ep.* 6 : PL 20, 495 sq.) ; lettre de Célestin I aux évêques de la Viennoise et de la Narbonnaise en 428 (*Ep.* 4 : PL 50, 430-436) ; lettre de Léon le Grand à Théodore de Fréjus en 452 (*Ep.* 108 : PL 54, 1011-1014). Voir C. VOGEL, *op. cit.*, p. 20 et suiv. ; A. FITZGERALD, *op. cit.*, vol. 2, p. 410 et suiv. ; Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, Paris, 1976, fait une présentation plus « politique » de ces textes au chapitre XII : « Le recours des Gaules », p. 967 et suiv.

A. Fitzgerald : la nécessité de venir en aide à tout mourant qui demande la pénitence ; le rôle joué, dans la satisfaction, par les dispositions d'esprit du pénitent, plutôt que par la durée de la pénitence[40]. Cette évolution de la théologie pénitentielle est un élément clé dans la mise en place du viatique. C'est pourquoi il nous faut revenir sur les documents qui emploient le terme *viaticum*.

La première pièce est la lettre que Sirice adresse en 385 à Himère, évêque de Tarragone[41]. Sirice y envisage la nécessité de venir en aide à des mourants repentants qui n'ont toutefois plus droit à la pénitence, pour y avoir déjà recouru et être retombés dans leurs égarements[42]. Il est d'avis qu'à l'heure de la mort, ils reçoivent la grâce de la communion en guise de secours, *viatico munere*, pour leur voyage vers le Seigneur[43]. Même s'il s'agit encore de pécheurs, cette communion n'est plus la réconciliation accordée au terme d'une pénitence, ce qui était toujours le cas dans les textes invoqués dans la première partie, ni une réconciliation accompagnant la demande de pénitence, comme dans le cas d'une pénitence *in extremis*. Or c'est précisément dans ce contexte qu'apparaît l'adjectif *viaticus*, dans un emploi encore imagé[44]. Cet emploi prend tout son intérêt quand on le rapproche de la définition qu'en donnent les évêques gaulois réunis en 441 au Concile d'Orange.

Le Concile d'Orange établit une sorte de compromis entre la pratique romaine et le rigorisme gaulois[45]. Les évêques décident en effet de ne pas laisser sans secours les personnes qui demandent à faire pénitence à l'heure de la mort et donc de les accepter en pénitence, mais sans leur donner une pleine et entière réconciliation :

> « Pour les mourants acceptés en pénitence, il a été décidé, sans qu'ils soient réconciliés par l'imposition des mains, de les faire communier, ce qui suffit à la consolation du mourant, selon les définitions des Pères, qui ont appelé de manière appropriée ce type de communion un viatique. S'ils survivent, qu'ils appartiennent à l'ordre des pénitents et, lorsqu'ils auront montré les signes d'une pénitence bénéfique et nécessaire, qu'ils reçoi-

40. A. Fitzgerald, *op. cit.*, vol. 2, p. 468 et suiv. Voir aussi du même auteur « The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan : A Study of Penance and Pardon at the turn of fifth century » dans *Augustinianum* 27 (1987), pp. 465-486.

41. Sirice, *Epistula* 1 (PL 13, c. 1132 sq.). Sur sa diffusion en Gaule, voir C. Vogel, *op. cit.*, p. 27.

42. Sirice, *Ep.* 1, 5 (PL 13, c. 1137) : « *jam non habent suffugium paenitendi* ».

43. *Ibid.* : « *Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari.* »

44. Cet emploi est très comparable à celui de la *Vita Ambrosii* 47,3 : « *(sancto Domini corpore) accepto ubi gluttivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens* ».

45. Voir C. Vogel, *op. cit.*, pp. 34-36 et B. Poschmann, *op. cit.*, pp. 93-94.

vent la communion légitime et la réconciliation par imposition des mains[46]. »

Le canon distingue, dans la réconciliation, l'imposition des mains et la communion. Si l'on se réfère à l'origine du geste[47], on peut penser que l'imposition des mains est seule investie ici du pouvoir d'absolution, tandis que la communion marque le retour dans la communauté ecclésiale après l'exclusion liée à la pénitence. Le Concile d'Orange refuse donc de réconcilier ceux qui attendent le dernier moment pour demander à faire pénitence, mais sans pour autant leur fermer les portes de l'Église : il les accepte dans les rangs des pénitents, où, en cas de survie, ils peuvent accomplir une pleine satisfaction. Mais l'élément le plus intéressant pour nous est la communion qui est accordée comme « consolation du mourant » et à qui est donné le nom de *viaticum*[48]. Cette définition est bien un premier pas pour faire du viatique un sacrement spécifique du mourant. Comme dans la lettre de Sirice, *viaticum* est employé pour désigner une communion qui ne signifie pas la réconciliation d'un pénitent, mais se présente comme une consolation ou une grâce accordée à un mourant en état de péché.

Une distinction semblable se retrouve dans le canon 21 des *Statuta Ecclesiae Antiqua*, rédigés en Gaule au milieu du Ve siècle[49], mais appliquée à un cas différent. Au canon 20, il est prescrit de réconcilier tout mourant qui demande à être admis en pénitence par l'imposition des mains et la communion, ce qui est conforme à l'usage romain[50]. Le canon 21 concerne les pénitents sans autre précision : « Que les pénitents qui ont reçu, alors qu'ils étaient malades, le secours de l'eucharistie, ne se croient pas absous sans l'imposition des mains s'ils survivent[51]. » Nous le comprenons ainsi : des personnes inscrites en pénitence tombent malades, le « secours de l'eucharistie » *(viaticum eucharistiae)* leur est donné ; si elles survivent à leur mala-

46. Canon 3 (éd. C. MUNIER, CCL 148, l. 11-17, pp. 78-79) : « *Qui recedunt de corpore, penitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones Patrum qui hujusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. Quid si supervixerint, stent in ordine penitentium, et ostensis necessariis penitentiae fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant.* »

47. Voir art. « Imposition des mains » (P. GALTIER), dans *DACL* VII,2, c. 1327 et suiv.

48. Il est impossible de déterminer quelles sont les « définitions » auxquelles le canon fait allusion : dans le canon 13 de Nicée, l'équivalent grec de *viaticum* est employé dans son sens imagé à propos de la réconciliation de pénitents en danger de mort (voir *supra*).

49. Voir C. MUNIER, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, Paris, 1960.

50. Canon 20, CCL 148, p. 170.

51. Canon 21 (CCL 148, p. 170, l. 63-65) : « *Pœnitentes, qui in infirmitate viaticum eucharistiae acceperint, non se credant absolutos sine manus impositione, si supervixerint.* »

die, elles ne peuvent quitter les rangs des pénitents que si elles ont été réconciliées à proprement parler, ce qui implique l'imposition des mains. Ce canon marque une étape supplémentaire : il atteste l'administration d'une communion en cas de danger, conçue comme un secours *(viaticum)*, mais n'ayant pas valeur de réconciliation.

Ces quelques documents sont donc importants pour comprendre la mise en place du viatique. Ils convergent pour affirmer la nécessité d'apporter une aide au mourant et pour employer le terme *viaticum*, ou l'adjectif dérivé, pour désigner une communion qui n'a pas, à proprement parler, de valeur pénitentielle. Ils constituent donc un point d'ancrage pour une pratique, dont il est possible de suivre les premiers développements dans les conciles gaulois postérieurs[52].

Parvenu à la fin de notre enquête, il faut résumer les points acquis :

— Avant le début du ve siècle, nous ne possédons aucune preuve de l'usage du viatique : le premier témoignage hagiographique est la *Vita Ambrosii* écrite en 411-413 ; les textes législatifs ne contiennent aucune indication qui permette de déduire que le viatique est pratique normale à cette date.

— À partir du ve siècle, en revanche, nous voyons se mettre en place les conditions nécessaires à l'existence du viatique : le contexte pénitentiel de la mort est de plus en plus affirmé et, dans ce contexte, la nécessité de ne pas refuser une aide au mourant est fondée théologiquement.

— Les premiers usages du terme *viaticum* désignent une communion du mourant que l'on cherche à distinguer de la réconciliation pénitentielle, que cette réconciliation soit impossible (lettre de Sirice), ou qu'elle soit refusée par hostilité au développement de la pénitence *in extremis* (contexte gaulois).

Nous sommes donc en mesure de préciser quelque peu l'espace dans lequel a pu se glisser le viatique. L'accentuation très forte de la dimension pénitentielle de la vie du chrétien, le principe acquis de

52. Un Concile d'Arles, mal daté (milieu ve siècle), reprend les termes du Concile d'Orange (canon 28, CCL 148, l. 101-106, p. 120). Le canon 15 du Concile d'Agde (506) emploie *viaticum* dans son sens technique sans aucune glose : « Il ne faut pas admettre facilement les jeunes gens en pénitence, à cause de la faiblesse de leur âge ; cependant on ne refusera le viatique à personne en danger de mort. » (CCL 148, l. 170-176, p. 201 : « *Juvenibus etiam pœnitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem. Viaticum tamen omnibus in morte positis non negandum.* ») Le *tamen* laisse bien entendre que viatique et pénitence sont deux choses distinctes. Dans le canon 36 du Concile d'Epaone en 517 (CCL 148A, 33-34), *viaticum* désigne encore la réconciliation provisoire du mourant qui demande la pénitence *in extremis*. Mais dans les canons 6, 19 et 28 du Concile d'Orléans en 538 (CCL 148A, 116-117, 121, 124), dans le canon 12 du Concile de Mâcon vers 581-583 (CCL 148A, 226) et dans le canon 3 du Concile de Lyon en 583 (CCL 148A, 232), le viatique est accordé en danger de mort à toute personne, y compris les « excommuniés » : il s'agit d'un sacrement réservé aux mourants.

la nécessité d'une aide au mourant et la disparition pour des raisons sociologiques de la grande pénitence semblent désigner la pénitence *in extremis* pour devenir un « sacrement du mourant »[53]. Toutefois, cette pratique a rencontré de fortes résistances, comme nous avons pu le voir pour la Gaule.

Nous aurions donc là autant de facteurs qui expliquent l'apparition d'un rite spécifique du mourant, dont la valeur serait une ultime rémission des péchés accumulés dans la vie de tout chrétien. En même temps il ne faut pas négliger que se greffent sur cette valeur les images anciennes de la mort comme *migratio ad Dominum :* le viatique est aussi entendu comme un « pécule pour le voyage », en référence à l'effet salutaire et eschatologique de l'eucharistie[54].

Le viatique est donc apparu comme un sacrement spécifique de préparation à la mort : il permettait de faire l'économie de la pénitence, tout en offrant au fidèle l'aide ritualisée qu'il cherchait dans la pénitence *in extremis* ou le baptême qui était souvent tenu en réserve pour l'heure de la mort[55]. Sa mise en place à partir du Ve siècle n'est d'ailleurs pas un phénomène isolé : les premières hagiographies donnent aussi l'exemple des gestes qui constituent la cérémonie de la mort décrite par les *Ordines romani* du VIIe siècle[56].

53. C'est ce qu'affirme H. VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 92, en donnant l'exemple d'Isidore de Séville. Son cas est malheureusement très tardif et, semble-t-il, isolé.

54. Les textes législatifs insistent sur la valeur de rémission des péchés, alors que l'hagiographie fait une plus large place aux attentes eschatologiques, comme en témoigne la première la *Vita Ambrosii* : « Dès qu'il eut reçu et avalé (le corps du Christ), il expira, emportant avec lui un bon secours, de sorte que son âme, revigorée par la force de cette nourriture, se réjouit maintenant de la communauté des anges, dont il a mené la vie sur terre, et de la compagnie d'Hélias... » (47,3 : *« quo accepto ubi gluttivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens, ut in virtute escae anima refectior angelorum nunc consortio, quorum vita vixit in terris, et Heliae societate laetetur »*). Le pape Sirice parle d'un *viaticum munus* (*Ep.* 1, 5 : PL 13, 1137). C'est aussi l'effet que mentionne les *Ordines romani*, où la communion est appelée *defensor et adjutor in resurrectione justorum* (voir D. SICARD, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne,* Münster, 1978, p. 38.)

55. Voir V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Carthagine e Roma nel secolo IV,* Roma, *Analecta Gregoriana* XLI, 1947, p. 33 sq., 169 sq. et 337.

56. Voir D. SICARD, *op. cit.*, pp. 33-54. Les *Ordines romani* donneraient une image de la liturgie des Ve-VIIe siècles.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 109-121

NOTES DE LECTURE

Jean-Paul BOYER, *Hommes et communautés du haut pays niçois médiéval. La Vésubie (XIIIe-XVe siècles)*, Préface de Noël Coulet, Nice, Centre d'Études Médiévales, 1990, 586 p.

« La Méditerranée : une mer entre deux montagnes ! » La belle formule de Fernand Braudel n'a pas suscité outre-mesure de vocations parmi les médiévistes français. Lorsqu'on examine la bibliographie sur les Alpes provençales ou les Pyrénées catalanes, l'image d'un espace mort de l'érudition s'impose : seuls les travaux anciens de Thérèse Sclafert, fidèle disciple du Marc Bloch des *Caractères originaux*, ont tenté dans l'après-guerre de combler ce vide historiographique. Pourtant, ces espaces devraient accaparer davantage notre attention de médiévistes : chacun sait qu'avant les grands bouleversements démographiques de l'époque moderne, la montagne-refuge méditerranéenne a connu ses plus beaux jours au Moyen Age. C'est dire tout l'intérêt du livre de J.-P. Boyer qui nous aide à cerner ce modèle accompli des vallées de l'arrière-pays qu'est la Vésubie. Certes, l'orographie morcelle, cloisonne, isole cet espace dans lequel la rivière entreprend son chemin sinueux autour de sommets qui atteignent les 3 000 m : cependant, cette montagne n'est pas — pour reprendre encore une expression, cette fois-ci moins heureuse, de F. Braudel — « un monde ordinairement à l'écart de la civilisation ». La Vésubie de J.-P. Boyer ébranle une fois de plus les pesanteurs du déterminisme géographique ; les archives de ses quelque sept communes dévoilent un monde ouvert aux échanges commerciaux, aux pouvoirs politiques extérieurs et aux courants juridiques ou religieux les plus en vogue dans les grandes métropoles du Bas Moyen Age. Écrit avec clarté, ce beau livre propose une vision de la montagne médiévale promise à un long avenir historiographique. Il tient compte des plus récentes problématiques des historiens. Le plan choisi par l'auteur dénote l'intrusion du politique et du mental dans un domaine où aurait primé naguère le goût pour la civilisation matérielle.

Pour les petits éleveurs-laboureurs qui composent les vigoureuses communautés villageoises de la Vésubie, la forêt est le milieu de prédilection. C'est dans les domaines boisés en altitude ou sur les pentes des ubacs que se déroulent la cueillette et l'élevage, mais surtout que l'on coupe le bois d'œuvre commercialisé vers Nice. Ces forêts font l'objet d'une exploitation systématique, souvent aliénées au profit d'entrepreneurs extérieurs qui en ont loué des lots ; dès la fin du XIIIe siècle un certain déboisement entraîne même des conflits entre les communautés qui voient leur échapper une source importante de revenus ; cette déforestation reculera avec la stagnation démographique, mais elle ne témoigne pas moins du rôle que l'exploitation du bois joue dans l'économie montagnarde. Aussi important était l'élevage : forêts, alpages et herbages permettent l'entretien des troupeaux des villageois dont la fortune ne se fonde pas seulement sur le petit bétail mais aussi sur les bovins. La

cohésion communale est renforcée par la maîtrise collective des pâturages : l'*universitas* intervient constamment dans la gestion des terres communes, elle réagit avec vigueur contre la mise en défens, l'irruption des troupeaux étrangers et les entrepreneurs de transhumance ; elle coordonne les expéditions punitives contre les villages voisins à la suite desquelles on consomme collectivement les bêtes saisies. Les conflits de la surpécoration font ressortir beaucoup plus les conflits entre les communautés villageoises qu'entre les différentes catégories sociales.

Depuis longtemps, les villages de la Vésubie se sont en effet émancipés de la tutelle seigneuriale. Dès la fin du XIIIe siècle, la noblesse n'y est plus que l'ombre d'elle-même ; le rôle insignifiant de la maison des Tournefort, seigneurs de la Bollène, Saint-Martin, Loda et Lantosque à l'époque de Charles Ier (1245-1285), pour laquelle l'auteur nous propose une solide monographie, témoigne de son déclin. Elle n'a su résister à la double action des communautés et du prince. D'une part, les *universitates*, qui remplacent les consulats du XIIe siècle, se sont donné une solide organisation : le *bayle*, représentant du pouvoir comtal, les chapeaute certes ; elles n'en sont pas moins contrôlées par des conseillers qui nomment les syndics et qui font entériner leurs décisions par un parlement général. C'est au sein du conseil restreint, composé des notables de la communauté, qu'il faut chercher le véritable épicentre du pouvoir villageois : même si leurs origines ne sont pas toujours aristocratiques, les conseillers sont comparables à des coseigneurs ; l'évincement de la noblesse et du système seigneurial n'en préserve pas moins une structure oligarchique. D'autre part, le souverain est particulièrement présent dans cette vallée alpine. L'apogée de l'administration princière intervient sous Robert Ier (1309-1343) : un *bayle* majeur, un juge et un clavaire gouvernent la vallée ; ils se font aider par des subalternes (sous-viguier, sergents, *bayles* mineurs) et par la garnison de leur château. Le pouvoir de ces fonctionnaires s'efface sous la reine Jeanne (1343-1382) ; il subit quelques transformations à partir de 1388 où la Vésubie est intégrée à l'État savoyard. Une alliance objective existe entre la puissance publique, surveillant de près cette zone de frontière lorgnée par de multiples principautés, et les oligarchies villageoises, heureuses de se débarrasser de l'autorité seigneuriale pour transformer les sires justiciers en simples percepteurs de rentes. Le revers de cette médaille tant soit peu idyllique se trouve dans l'alourdissement de la fiscalité étatique à laquelle collaborent ces conseillers au dévouement servile envers le roi.

Cet ouvrage se clôt par une étude sur la religiosité des habitants de la Vésubie. Les sources, principalement municipales, étaient peu explicites sur ce point : l'auteur nous propose toutefois une analyse anthroponymique qui traduit le triomphe des noms à haute valeur religieuse, notamment ceux des apôtres, dès 1325 environ ; il étudie les testaments qui révèlent, ici comme ailleurs, de nouvelles attitudes devant la mort ; une prospection des lieux de culte témoigne de l'épanouissement de l'art, de l'essor de la liturgie et de la multiplication des chapelles au XVe siècle. Les fresques de Saint-Sébastien de Venanson (1481), reproduites dans l'ouvrage, tout en inscrivant leurs thèmes dans un courant général de piété, témoignent d'un certain conservatisme ; parce qu'elle reflète l'intervention du quotidien dans l'iconographie, l'on retiendra la belle peinture murale de Saint-Sébastien terrassant le démon de la peste (p. 446).

En somme, cette remarquable thèse de micro-histoire dépasse largement le cadre des quelques villages étudiés. Elle nous présente un modèle particu-

lier de la montagne méditerranéenne médiévale : ces Alpes maritimes, aux villages urbanisés que peuplent des éleveurs-agriculteurs, organisés en *universitates* et gouvernés par des représentants du prince, entretenant des liens étroits avec Nice, sont aux antipodes d'un monde aussi autarcique que sauvage sorti tout droit de l'imagination des quelques penseurs qui n'ont guère visité leurs sources. Le mérite de J.-P. Boyer est d'avoir rompu ces moules surannés pour nous présenter un espace ouvert aux influences extérieures dont la particularité est justement l'absence d'originalité.

Martin AURELL

R. Howard BLOCH, *Étymologie et généalogie, Une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, traduit de l'anglais par Béatrice Bonne et Jean-Claude Bonne, Paris, Des Travaux/Seuil, 1989, 318 p.

L'ouvrage d'Howard Bloch dont Béatrice et Jean-Claude Bonne nous proposent la traduction est le résultat d'un projet visant à dégager un modèle culturel commun entre la représentation du langage et l'ordre social au Moyen Age. L'introduction précise les options méthodologiques de l'auteur qui, après avoir situé son essai dans la lignée des travaux de M. Foucault et M. de Certeau, légitime sa volonté d'élaborer une anthropologie fondée sur le texte littéraire. Non seulement le texte poétique peut être considéré comme un témoignage documentaire sur les idéaux d'une communauté et les tensions sociales qui la déchirent, mais aussi comme un instrument du changement social qu'il active en tant que tribune où sont avancées des réponses aux problèmes représentés. Ainsi le texte poétique est-il le lieu d'une articulation possible de la sphère des infrastructures à celle des superstructures, car il donne matière à une réflexion générale sur la pratique du signe au Moyen Age dans des domaines aussi divers que l'organisation familiale, l'économie monétaire ou la théologie. Cette approche totalisante se justifie par la coïncidence du linguistique et du social dans les écrits des théoriciens médiévaux et par la domination qu'exercent les « *artes sermonicales* » sur toutes les disciplines du savoir au Moyen Age. Là réside la grande originalité de ce travail : au lieu d'unir, à l'instar de l'anthropologie classique, les lois de la parenté à celles du langage constitué, il tente de rechercher un modèle abstrait, commun aux théories linguistiques élaborées à l'époque médiévale, aux disciplines de la culture dominante et aux structures socio-politiques.

La grammaire du Haut Moyen Age est informée par un modèle linguistique défini en terme généalogique. Les écrits de Donat et de Priscien révèlent que l'organisation interne de la grammaire repose sur un principe d'accroissement, le langage se développant du son aux lettres, puis des lettres aux syllabes, enfin des syllabes aux parties du discours et à la syntaxe. De même les spéculations linguistiques sur l'évolution des langues postulent la fondation du langage par un nomothète inspiré. Dès ce commencement absolu, représenté dans la Bible par l'instant où Adam nomma les animaux terrestres et les oiseaux, le langage s'est propagé selon le modèle de la reproduction biologique par multiplication et dérivation, l'engendrement s'effectuant à partir d'un mot-souche. Mais il s'est ainsi éloigné des « sons donnés par Dieu » et la signification s'est dégradée en même temps que, depuis

l'effondrement de la Tour de Babel, les langues se sont succédé selon des relations d'engendrement et de filiation. C'est pourquoi existe une hiérarchie des langues, établie en fonction de leur proximité à cette forme de langage perdu. De l'hébreu, la langue la plus sacrée que l'on estime mère de toutes les langues, sont dérivés le grec, puis le latin et les dialectes de la langue vulgaire. Or, quelle que soit l'altération de sens présentée par chaque mot du langage actuel, il est possible de déterminer son sens propre et originel grâce à l'étymologie qui permet de trouver le lieu où les mots s'enracinent dans les propriétés physiques des choses. Cette nostalgie des origines explique ainsi la primauté de l'étymologie sur la syntaxe, la prédominance accordée à la relation verticale et chronologique entre les mots, aux dépens de la relation horizontale qui unit les parties du discours.

L'histoire universelle est également conçue selon un modèle généalogique depuis les écrits fondateurs d'Eusèbe de Césarée. L'humanité s'est développée par accroissement à partir du couple originel, les différentes branches finissant par former des tribus, puis des races, déterminées par la langue. Linguistique et histoire s'interpénètrent en vertu d'une homologie partagée avec la théologie qui définit le mystère de l'Incarnation comme « un drame du langage et du lignage », le Christ étant la voix du Père, « le verbe fait chair ». L'alliance des lois de la parenté à celles du langage s'accomplit ainsi dans les disciplines fondamentales de la culture savante grâce au principe généalogique, véritable *épistèmè* autour duquel s'organisent tous les discours.

Or l'ordre social est structuré selon le même principe. A partir de la seconde moitié du XI[e] siècle, la famille aristocratique se conçoit comme une succession généalogique. On passe alors d'une structure clanique, caractérisée par un mode de solidarité horizontale, par l'absence d'un domaine fixe et d'un patronyme, à une structure lignagère, impliquant la transmission héréditaire du fief et l'implantation de la famille sur une terre qui lui donnera son nom. Ce changement bouleversa l'organisation juridique de la famille et de son patrimoine. La noblesse pratiqua désormais une biopolitique du lignage qui exigea la restriction du mariage, considéré comme un contrat négocié entre deux familles, et une législation apte à conserver et à transmettre la propriété familiale dans son intégrité. Se fondant sur des textes juridiques composés essentiellement dans la France du Nord, l'auteur montre qu'à la règle de l'indivision, de la séparation des propriétés entre mari et femme, s'ajouta la pratique de la primogéniture. Conjointement, la famille prit conscience d'elle-même en tant que « communauté productrice de signes » par la médiation d'activités sémiotiques telles que l'héraldique et la patronymie qui construisent l'unité symbolique de la dynastie en la désignant. En outre, le lignage s'approprie des formes littéraires, élaborées en langue vernaculaire, comme le récit généalogique et l'épopée qui l'enracinent dans un passé mythique. La grammaire et le lignage, organisés selon un mode généalogique relèvent donc d'un même modèle de représentation, caractérisé par la linéarité, la temporalité, la verticalité, la fixité (car en dépit des changements la propriété reste stable de même que le sens propre, vrai et originaire résiste aux altérations du temps), la continuité et l'inhérence des valeurs sémantiques et sociales. Il y aurait donc coïncidence au niveau des superstructures et c'est pourquoi l'auteur oriente sa recherche vers la poésie.

Examinant l'homologie entre épopée, grammaire et structure lignagère, l'auteur observe une même stratégie du retour à l'origine. En effet dans la mise en cycle des épopées, les poètes essaient de saturer le temps en amont,

privilégiant l'ascendance au point de dénier tout futur à la narration. Ainsi Roland est-il la figure terminale de sa lignée comme Charlemagne qui perd ses propres enfants dans *Renaut de Montauban* et *Huon de Bordeaux*. En outre, de même que l'étymologie suppose une recherche du sens propre, intrinsèque, le style épique construit un monde transparent où le langage est intègre et les mots univoques. Cet idéal de la propriété du langage n'exclut pas cependant des ruptures comme en témoigne la prolifération des impropriétés verbales telles que les faux serments qui constituent des ressorts dramatiques : pour restaurer l'ordre ancien, il faut d'abord effacer cette corruption.

Par opposition à la chanson de geste, la poésie lyrique provençale semble douter profondément de la valeur et de la pérennité du modèle aristocratique de la famille car elle célèbre un désir individuel et un écart sexuel qui menacent la biopolitique des lignages et brouillent la pureté des généalogies. L'auteur analyse alors deux formes de lyrique qui enveloppent dans un même mouvement théorique amour et langage : le *trobar clus* dont l'hermétisme désintègre le langage par un refus du propre, au profit d'un usage de la métaphore qui déplace le sens ; le *trobar leu* qui, par les oscillations de sèmes antonymes dans la *canso*, libère le langage de toute référence et l'empêche de se saisir d'une propriété du sens. Troubadours et trouvères sont ainsi unis dans la même subversion du discours linéaire de l'épopée et dans le refus de la propriété linguistique. Si l'on admet que la langue est une pratique sociale, on conçoit que ce refus suppose une aliénation possible de la propriété réelle dans laquelle s'enracine le lignage noble. L'efflorescence de la lyrique amoureuse est donc inséparable des ruptures qui affectèrent l'ordre social.

Il existe en effet, dans la poésie des XIIe et XIIIe siècles, des éléments de contestation de l'ordre établi. Revendiquant pour se réaliser une liberté et une autonomie qui dénient les clivages sociaux, le désir amoureux impose l'idée d'une valeur individuelle, indépendante du statut social réel. Inévitablement, les effets égalitaires d'une doctrine fondée sur le mérite personnel d'une âme portent atteinte à la valeur sociale, inhérente à la notion de dynastie. A travers deux exemples particulièrement éclairants, H. Bloch montre comment le désir courtois impose un jeu poétique où se lisent les ruptures d'un ordre social et culturel. Ainsi dans les *Leys d'Amor*, manuel de rhétorique et d'amour, on apprend au terme d'épisodes de guerres allégoriques se concluant par des mariages, que les lignages issus de ces unions arrangées par Dame Rhétorique ne sont constitués que de filles et sont promis à l'extinction. De même, dans le *De Planctu Naturae*, Alain de Lille conjoint déviation linguistique et transgression sexuelle sous les dehors de la fable mythologique. Libératrice des possibilités ludiques du langage, la déviance sexuelle est liée à une dissémination du sens, à une rupture linguistique d'avec le propre et à une subversion de l'ordre généalogique. L'interruption du lignage, hantise de la famille noble au Moyen Age est également représentée par l'image de la castration, constitutive de la réflexion poétique de Jean de Meun et de la philosophie d'Abélard dont le destin et l'attitude intellectuelle symbolisent la révolte contre l'autorité. En effet, dans la seconde partie du *Roman de la Rose*, la mutilation de Saturne engendre, entre Raison et l'Amant, un débat linguistique sur la dénomination propre dont les conséquences sont exploitées sur un plan poétique par la création de Faux Semblant, figure de la sexualité indéterminée, et par le refus des lois de l'allégorie pure que pratiqua Guillaume de Lorris. La castration est ainsi la métaphore du clivage du roman. Quant

à l'œuvre philosophique d'Abélard, elle peut être comprise comme le produit de l'émasculation qui lui fut infligée pour avoir abâtardi une lignée noble. Son refus du dogme de la Trinité, considérée comme un groupement généalogique le conduit à affirmer l'unicité de Dieu. De même qu'il rompt avec toute une tradition exégétique et théologique, il s'affranchit des principes de la grammaire du Haut Moyen Age : il manifeste un scepticisme marqué à l'endroit de l'étymologie qui, selon lui, ne permet pas d'atteindre la totalité de la substance de la chose, et il contredit la théorie platonicienne selon laquelle l'idée en soi préexiste aux mots en dehors du sujet. La théorie abélardienne du langage suppose donc l'intellection du sujet devenu arbitre du sens, et prépare la conception plus logique des grammaires nominaliste et modale qui s'émancipent de la métaphysique et de la théologie. En effet, se désintéressant de la problématique de l'origine, nominalistes et modistes délaissent l'étude du mot isolé au profit d'une analyse des parties du discours et de leur relation au sein de la grammaire universelle. Dès lors, l'analyse logique prend le pas sur la compréhension de l'évolution lexicale, la syntaxe sur l'étymologie, de sorte que la grammaire se trouve désormais organisée autour de catégories synchroniques. Aux XIIe et XIIIe siècles un changement de perspective affecte simultanément le lignage à côté duquel se développe la notion plus individualiste de ménage, la grammaire qui valorise la responsabilité du sujet dans le mode de signification et la lyrique qui ouvre l'espace intérieur du moi.

Cette rupture ne se laisse comprendre qu'en liaison avec les mutations économiques et sociales qui dissolvent le principe généalogique. Parce qu'elle laisse aux époux la liberté de leur choix, substitue à l'héritage par primogéniture la division égale entre héritiers, la notion de ménage désintègre les valeurs du lignage et de la propriété fixe et inaliénable. La circulation monétaire plus intense avec les progrès de l'urbanisation et du commerce représente aussi une force dissolvante du principe généalogique. En effet, à partir des XIIe et XIIIe siècles, l'argent s'émancipe de son lien à la propriété physique et, outre sa fonction de terme d'échange entre des biens naturellement dissemblables, devient une marchandise de plein droit. La monnaie soumise alors à de multiples manipulations (dévaluation, réévaluation, changement de nom, changement des équivalences entre les différentes pièces) acquiert l'autonomie d'un signe économique dégagé de son référent, au point que les historiens, à la suite de Marc Bloch, ont pu considérer cette période comme celle du nominalisme économique, en l'opposant au réalisme économique du Haut Moyen Age. Les valeurs sociales en furent bouleversées : le lien féodal se délita, la propriété terrienne fut peu à peu convertie en rentes d'argent, les pratiques bancaires s'accrûrent et avec elles, l'usure qui concède à l'argent une fertilité déniée par les textes canoniques. Le profit est un fils monstreux et l'usurier, compagnon du poète, sape les lois de la généalogie et de la propriété.

Le roman sert de lieu de médiation entre des principes familiaux, linguistiques, économiques et littéraires contradictoires. S'appuyant sur une analyse remarquable d'*Aucassin et Nicolette*, l'auteur examine quelques vies de saints ainsi que les œuvres principales de la matière de Bretagne. Fondé sur un drame d'amour qui oppose le mariage d'inclination au mariage contractuel imposé par le lignage, le roman courtois représente les conséquences de cette tension sur la succession généalogique, interrompue, menacée ou réussie. Sur un plan formel, l'écriture romanesque mime ce conflit par des pro-

cédés d'interruption narrative : le brouillage de la progression dans le *Roman de Tristan* de Béroul, l'intrusion du lyrisme sous forme de monologues dans l'œuvre de Chrétien de Troyes ou d'épisodes merveilleux dans celle de Marie de France. Mais c'est sans doute le *Roman de Silence* d'Heldris de Cornouailles, construit sur l'indétermination sexuelle du personnage qui illustre le plus exactement « l'essence bivalente et médiatrice du roman ».

Il appartient à la littérature du Graal de révoquer le principe généalogique bien qu'il fût le germe de cette fiction familiale. Comme nous invite à le penser le prologue du *Conte du Graal*, celle-ci repose en effet sur un drame du lignage et de la fécondité. Fragmenté, incertain, méconnaissable en raison d'unions incestueuses, le lignage du Graal est destiné à s'interrompre dans la figure parfaite de Galaad. La brutale interruption du *Conte du Graal* qui ne parvient pas à restaurer de continuité entre ses deux parties consécutives, les entrelacs de la prose du XIIIe siècle et le mélange des noms propres font du récit l'équivalent du lignage. Or, plus profondément, l'imbrication des principes poétique et généalogique au sein d'une forme unique concerne la question du statut du sujet. Il est significatif que les deux objets fondateurs de la fiction (le Graal et la Table Ronde) organisent la communauté chevaleresque autour de la notion de responsabilité personnelle. Le Graal classe les chevaliers entre élus et réprouvés, indépendamment de la noblesse de leur lignage, et la Table Ronde privilégie les liens latéraux d'égalité entre vassaux aux dépens de la hiérarchie verticale entre les hommes. De plus, l'institution de la Table Ronde impose au quêteur le devoir de rendre compte sous la foi du serment de ses aventures que des clercs mettent aussitôt en écrit. Responsable devant un organe central de pouvoir et d'écriture, le chevalier se trouve soumis à une procédure proche de l'enquête judiciaire ou de la confession qui se développent au XIIIe siècle. La notion de connaissance de soi devient l'un des thèmes dominants d'une littérature qui reflète l'alliance du pouvoir et de l'écriture dans la constitution de l'État moderne vis-à-vis duquel le sujet (ce terme étant pris dans son acception philosophique et politique) doit rendre des comptes. Il aura fallu l'étape essentielle de la lyrique courtoise pour que lignage et individu s'excluent.

Il s'agit d'un livre audacieux par les connexions qu'il établit entre des champs culturels apparemment éloignés, passionnant par la richesse des informations qu'il rassemble sur le travail théorique des grammairiens et philosophes du Moyen Age. Au terme de cet essai, on s'interroge néanmoins sur la portée d'une grande rupture linguistique qui ne retient pas toute l'attention de l'auteur : la promotion de la langue nationale au détriment du latin et du dialecte. À quel modèle de communauté politique correspondait ce passage ? Nul doute que le triomphe de la langue du Roi, père de tous ses sujets n'ait entraîné une nouvelle manière de penser la filiation et la discontinuité dans la communauté linguistique. Soulignons, pour finir, la qualité de la traduction qui, à l'image de la visée totalisante du texte sur lequel elle s'exerce, transpose toutes les citations du latin, de l'ancien français et du provençal en français contemporain, facilitant ainsi la lecture d'un livre difficile mais stimulant.

Mireille DEMAULES

État et colonisation au Moyen Age et à la Renaissance, sous la direction de Michel BALARD, Lyon, La Manufacture, 1989, 552 p.

Si l'on considère la « colonisation » médiévale comme un antécédent de la colonisation moderne, on peut aussi rechercher en quoi cette expansion a affecté les États colonisateurs. Vingt-huit communications regroupées géographiquement portent sur Gênes, Chypre et la Terre Sainte, Venise, l'Italie du Sud et le Maghreb, la Péninsule ibérique et les Canaries, la Mer Noire. Cette répartition de la matière tente d'échapper à la perspective habituelle, celle des colonisateurs, et permet de se placer parfois du point de vue de ceux qui, dans la Méditerranée orientale, ont subi plusieurs dominations successives. On a ajouté, comme s'il s'agissait de compenser le rôle infime de la France dans ce mouvement, des écrits français sur la colonisation datant du XVIe siècle.

Il serait possible, comme le fait A. Ducellier dans la conclusion, d'ordonner les contributions selon quatre axes de réflexion proposés par M. Balard : en premier lieu comment s'installent les communautés expatriées, en second quelle est la composition sociale de ces organismes nouveaux — elle peut aider à élucider les rapports entretenus aussi bien avec la métropole qu'avec les indigènes —, troisièmement quel était le statut des colonies ou comptoirs — étaient-ils gérés comme des appendices de la métropole ou s'adaptaient-ils au milieu et jouissaient-ils d'une certaine autonomie ? — enfin quel a pu être le choc en retour sur les métropoles. Les réponses fournies paraissent pouvoir se relier le plus souvent à la stratégie des colonisateurs, elle-même très dépendante de leur organisation politique et sociale. Une distinction paraît pouvoir s'imposer entre ceux qui visent les avantages résultant d'une domination des hommes et qui ont recours à une expansion territoriale par des moyens militaires et ceux qui préfèrent les gains que procure le commerce. Les premiers, Ibériques, Normands, empruntent plus volontiers aux vaincus que les seconds, notamment ce qui peut permettre une exploitation efficace des territoires soumis, en utilisant une organisation administrative qui a fait ses preuves. Les Normands ont quadrillé militairement l'espace arraché aux Byzantins en Italie du Sud (J.-M. Martin et G. Noyé) et ils ont édifié en Sicile un État nouveau marqué par le pouvoir absolu du souverain qui utilise de main de maître les traditions byzantines et musulmanes pour régner sur une population asservie (H. Bresc). En Espagne, la Reconquête est une colonisation de peuplement et les royaumes chrétiens vainqueurs ont su garder des institutions musulmanes ce qui pouvait leur être utile en parachevant des mutations qui étaient en cours (P. Guichard et D. Menjot). L'expansion castillane, qui de l'Andalousie fait un bond jusqu'aux Canaries, est un moyen de renforcer des structures monarchiques dans un royaume secoué par d'incessantes révoltes surtout nobiliaires (E. Aznar Vallejo). Cette expérience atlantique et tropicale, à laquelle il eût été bon de pouvoir comparer celle du Portugal à Madère, aux Açores et dans l'archipel du Cap Vert, terres vides d'habitants, est aussi un jalon essentiel avec la colonisation de l'Amérique. La France, si l'on excepte le cas assez particulier de la Terre Sainte, a été absente de ce mouvement. Les départs pour les Croisades ont eu des conséquences variables selon les régions, mais n'ont pas fortement affecté l'édifice féodal (J. Richard). On y a réfléchi par la suite sur cette question de l'expansion en relation avec la puissance de l'État : Claude de Seyssel, au début du XVIe siècle, dans son livre *La monarchie de France*, affirme que la domina-

tion maritime est nécessaire à une grande puissance et juge que les acquisitions territoriales, bien que coûteuses, peuvent être avantageuses ; il préconise une expansion militaire destinée à donner le contrôle d'un espace, mais celui-ci pour être solide doit être fondé sur une entente avec les populations locales (J.-C. Perrot). Il faudra attendre encore assez longtemps pour que de telles idées soient mises en pratique. Les Ottomans, pour leur part, devenus les maîtres des steppes au nord de la Mer Noire, ont cherché avant tout à en favoriser le développement économique et ont évité d'y imposer l'institution du *timar*, se contentant des redevances payées par un large éventail d'occupants (G. Veinstein). C'est tout de même bien l'expression d'un point de vue étatique préférant dans ce cas l'exploitation *du* commerce par la fiscalité à l'exploitation *par* le commerce qui est le propre des cités italiennes, Venise et Gênes.

Ce n'est qu'après de longs tâtonnements que s'organisent les comptoirs italiens outre-mer. On y décèle l'influence du modèle communal originel et le poids des nécessités locales où peuvent entrer en jeu des influences des colonisés (P. Racine). La topographie d'Acre chrétienne montre bien les stratégies des communes italiennes et des ordres militaires, désireux les uns et les autres d'échapper le plus possible à l'autorité des monarques du royaume latin (P. Jacoby). Pendant longtemps il semble que les cités italiennes aient manifesté une volonté d'indépendance des pouvoirs locaux plutôt qu'un désir de domination, et qu'elles aient songé avant tout aux profits du commerce. Ces comptoirs sont des colonies au sens que l'on donne à ce mot pour la Grèce antique ou la Phénicie, mais pas au sens qu'il a acquis depuis l'époque moderne. Venise est arrivée à se doter d'un gouvernement stable et fort et, dans certains cas, son attitude se rapproche de celle d'États monarchiques aux bases territoriales étendues. À la Tana, elle a tenté d'appliquer ses formules habituelles de gestion centralisée, mais la nature juridique de la concession et les réclamations des colons ont conduit à leur laisser une certaine autonomie (B. Doumerc). À Trébizonde, les Vénitiens ne se sont pas acharnés à éliminer le pouvoir politique grec, ils se sont surtout intéressés à l'exploitation économique par l'intermédiaire de comptoirs privilégiés, formule qui leur avait bien réussi en Terre Sainte. Une conséquence a été l'émergence d'une couche marchande gréco-arménienne très dynamique (S.P. Karpov). Sur la côte dalmate et albanaise, c'est par le biais du commerce monopolistique du sel que l'exploitation des richesses agricoles de l'intérieur a été faite. S'y est ajouté un contrôle politique par la mise en application d'une notion juridique nouvelle, celle de *subditi forenses*, applicable aussi bien à l'empire maritime qu'à la Terre Ferme (J.-C. Hocquet). Au temps des calamités démographiques, le recours à ces sujets, *subditi fideles*, a permis de combler des vides. L'immigration de Slavonie et de Dalmatie, stimulée par une réaction seigneuriale, a été plus facilement assimilée, parce que catholique, que celle originaire des pays orthodoxes (A. Ducellier). L'État génois qui pourvoit aux offices des colonies doit fréquemment innover pour satisfaire des besoins nouveaux (L. Balletto). Il a laissé une très large responsabilité aux compagnies privées dont le caractère familial assurait un lien solide avec la métropole. Les circonstances ont amené la création de *maone* et d'*alberghi*, structures socio-économiques nouvelles, adaptées à des besoins nouveaux (J. Heers). À Chypre, l'État-cité de Gênes et les intérêts privés organisés dans la *maona* coopèrent et se partagent les responsabilités aux XIV[e] et XV[e] siècles (C. Otten). La fluidité, l'inachèvement des institutions génoises a pu faciliter l'adaptation aux nécessités de l'expansion et c'est à une sorte de *Commonwealth* qu'on a abouti

(G. Pistarino). Les mêmes constatations peuvent être faites sur le plan monétaire : une certaine faiblesse de la République a permis une importante circulation et une large utilisation de monnaies étrangères, musulmanes en particulier. Est-ce le signe d'une grande familiarité avec les Infidèles ? (G. Jehel). Tout autre est le comportement des Vénitiens aux institutions très solides et à la monnaie forte qui convertissent en deniers les pièces étrangères. L'utilisation des inscriptions, source souvent négligée, révèle comment le pouvoir génois s'exprimait à Galata et ce qu'il a pu emprunter au milieu byzantin dans le domaine symbolique (S. Düll).

La place de la religion dans le processus d'expansion a été également abordée. À Gênes, l'Église participe aux profits de la colonisation, joue un rôle non négligeable en Sardaigne et en Corse, mais surtout, à partir du XIIIe siècle, se préoccupe de sa fonction missionnaire et cette ville devient un centre de réflexion sur les problèmes posés par l'expansion (G. Airaldi). Au Brésil, les Huguenots installés dans les comptoirs côtiers sont accusés par les Portugais de convertir les indigènes, ce qui a justifié et leur expulsion militaire et l'éloge du métissage destiné à assurer l'expansion du catholicisme. L'expérience a engendré un courant résolument anticolonialiste chez les protestants français (F. Lestringant). Du Bartas, poète protestant, se fonde sur la Bible pour justifier la mise en tutelle des peuples sauvages, tout en critiquant les barrières que créent les Ibériques catholiques entre eux et les Indiens. Il remarque que les entreprises coloniales sont le fait de pays densément peuplés (Y. Bellenger).

L'étude de pays soumis, comme Chypre, offre la possibilité d'observations nombreuses. Les seigneurs latins ne semblent pas, sous les Lusignan, avoir évincé complètement les propriétaires grecs ; bien que la documentation ne permette pas de conclure nettement, un certain équilibre semble avoir été atteint entre l'aristocratie franque et la société indigène avant l'arrivée des Vénitiens (P. Edbury). Les indigènes ont dû alors choisir entre résistance et collaboration et c'est en définitive vers celle-ci qu'a penché une bonne partie des élites locales, ce que la politique avisée de Venise a facilité, notamment par des mesures fiscales (B. Ardel). D'où, après l'occupation turque, de nombreuses survivances du régime latin : une partie de l'ancienne classe dirigeante a coopéré avec l'envahisseur, s'est intégrée en s'islamisant superficiellement ou en se convertissant à l'orthodoxie, seule confession chrétienne admise (G. Kyris). Pisans et Génois installés dans les villes côtières de la Sardaigne ont agi par leur présence sur les campagnes de l'intérieur (M. Tangheroni). En Corse, un nord transformé par la colonisation pisane puis génoise, s'oppose à un sud, refuge seigneurial et pastoral auquel Gênes s'attaque victorieusement, dans son désir de contrôler l'espace, ce qui pousse les vaincus à chercher de l'aide en Aragon et aboutit à un affrontement international (J. Cancellieri). Une République maritime s'oppose alors à une monarchie qui doit tenir compte des intérêts de la cité marchande de Barcelone et de ceux des aristocraties terriennes de ses territoires péninsulaires.

Combien il eût été intéressant d'examiner les expériences « coloniales » de l'État catalano-aragonais ! Sa nature complexe l'apparente aux deux types que nous avons envisagés. Il a tenté une gamme très large d'expériences, dont certaines sont originales et sa place en Méditerranée ne saurait être passée sous silence. Aux Baléares, les Musulmans ont été expulsés de Majorque et l'île a été repeuplée par des colons chrétiens alors que Minorque a été soumise à un protectorat. En Afrique du Nord, la recherche d'avantages commerciaux et douaniers fait partie d'une politique complexe où se combinent

l'intimidation et la fourniture aux pouvoirs locaux d'une aide militaire que l'on fait chèrement payer : les milices catalano-aragonaises ont été l'élite des armées maghrébines, le soutien des sultans hafsides, 'abdelwadides ou mérinides, moyennant des soldes en bon or du Soudan. En Sicile ou à Naples, il s'agit d'une stratégie dynastique : des membres de la famille royale d'Aragon occupent les trônes de ces pays. En Sardaigne une conquête pure et simple a été tentée. En Grèce des groupes armés très autonomes, les *almogavares*, se sont taillé des domaines... On peut regretter qu'en dépit de deux contributions hispaniques, les regards se soient portés encore et toujours sur les faits et gestes des Italiens, ce qui limite un peu la portée des conclusions qu'on peut tirer de ces travaux pleins d'intérêt et dont la qualité doit être soulignée.

Bernard ROSENBERGER

Michael CAMILLE, *The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval Art*, Cambridge (GB), Cambridge University Press, 1989, 407 p., 181 ill.

Loin de confiner *The Gothic Idol* à l'étude de ces « anti-images » canoniques que furent les statuettes d'allure antiquisante, dorées et juchées sur une colonne, qui prolifèrent dans les miniatures du XIIIe siècle, Michael Camille nous propose un parcours bien plus inattendu : de la constitution d'une propagande visuelle visant à faire des Sarrasins et des Juifs, du passé comme du présent, les accusés paradoxaux de ce péché capital que fut l'idolâtrie (dont l'invention fut attribuée au roi babylonien Ninus, et dont l'étymologie pouvait, selon Isidore de Séville, se ramener à *dolus*, fraude) jusqu'aux frontières problématiques, toujours mouvantes entre images, regards, « licites » et « illicites » — pôles symbolisés dans la Bible par le Tabernacle et le Veau d'or. Des « micro-analyses », foisonnantes d'observations très fines, permettent à l'auteur d'évoquer des objets iconiques aussi divers que la scène bien connue de la chute des idoles lors de la Fuite en Égypte (l'*Imago* vainqueur des simulacres), l'Eucharistie (qui occupe une place de plus en plus centrale dans la messe remodelée par ce que l'on a pu nommer le « désir de voir ») et les statues agissantes de Vénus ou de la Vierge (la séparation entre les deux n'étant pas toujours absolue, tant s'en faut). Sont ainsi également reliés les Juifs, dénoncés visuellement dans leur altérité par l'obligation de porter des marques vestimentaires discriminantes, la réception des fragments de sculpture antique visibles notamment à Rome au Latran, et le thème de la femme-idole, lieu de toutes les perversions selon la tradition cléricale ou, au contraire, objet de désir exalté par la poétique courtoise (l'auteur ayant bien soin de souligner que dans les deux cas, la femme est toujours une « porteuse », plutôt qu'une productrice, de sens). Enfin, sont mis en rapport les *ymagetes* mécaniques et automates espiègles faisant, par exemple, les délices des visiteurs du parc du château de Hesdin en Artois, les têtes sculptées qu'ont disait possédées par le diable (toute image est, il est vrai, potentiellement en butte aux pouvoirs magiques et démoniaques) qu'on supposait être adorées par les Templiers, ou la renaissance de la statuaire publique (par exemple, les statues équestres réintroduites à la Cour de France par Mahaut d'Artois et surtout par Philippe le Bel qui se fit ainsi immortaliser dans Notre-Dame même).

Au lieu de soumettre cette diversité d'objets (touchés de près ou de loin par des pratiques ou des discours idolâtres ou iconoclastes) à un discours

linéaire et englobant, M. Camille se laisse entraîner — tout en refusant, à la suite de Walter Benjamin, que le travail de l'historien soit fondé sur l'empathie — dans les méandres de ce territoire si enchevêtré qu'est l'attitude de l'Occident médiéval face aux images. D'où la variété des thèmes abordés ou effleurés au fil des pages.

Pour se penser en images en se démarquant des autres cultures, l'Occident chrétien a eu soin d'élaborer une esthétique visant à opposer images païennes, entendues comme imitatives et donc vides, et images chrétiennes, envisagées comme *signa* pleins, pouvant transporter le spectateur vers les prototypes — signes dotés par conséquence d'une *potentia* qui, au besoin, était en mesure de détruire les mauvaises images (ce combat sémiotique est illustré par de nombreux récits et illustrations hagiographiques). Pour le Moyen Age, la fabrication d'images fut toujours problématique, car l'artiste usurpait un droit divin tout en exerçant une activité manuelle, donc dégradante (Hugues de Saint-Victor qualifie le labeur humain de *moechus*, adultère) — d'où le mythe des images produites sans intervention humaine, les *acheiropoietai*. M. Camille a cependant soin de montrer que les termes de cette dichotomie évoluent au cours des siècles, et que l'extension et la laïcisation du marché de l'art durant la période gothique déplacent le statut théorique et pratique des artistes comme des images. Celles-ci sont, en outre, prises dans une autre polarité essentielle déterminée par la nature du support, puisque les statues étaient considérées comme nettement plus « dangereuses » que les images bi-dimensionnelles, parce que plus proches, sinon de la réalité, du moins de l'« espace liminal » du spectateur (opposition exemplairement mise en scène dans le *Jeu de saint Nicolas* de Jean Bodel).

D'une manière générale, M. Camille envisage les spectacles visuels et les discours qui les entourent comme des processus socialement signifiants, dont l'un des buts fut à ses yeux de neutraliser des identités autres, qu'il s'agisse des puissances maléfiques (donner un corps au diable permet à la fois de le faire exister et de l'exorciser) ou des représentations païennes que le christianisme approprie en les investissant de significations nouvelles. Dans une même perspective est abordé à plusieurs reprises le problème très complexe de la nudité et du pouvoir qu'ont les représentations de susciter des sentiments sexuels, depuis les images médiévales dans lesquelles le corps érotique est condamné (justement, les idoles sont nues, ce qui donne parfois lieu à une forme d'iconoclasme particulière, l'effacement des parties génitales), en passant par l'espace courtois où se « re-sexualise » ce qui se dit dans le domaine religieux sur un mode sublimé, jusqu'à l'exaltation fétichiste du corps à la Renaissance, exemplifiée par le *David* de Donatello.

Il ne saurait donc y avoir une seule définition de l'idole, d'autant plus que les objets susceptibles de l'être pour les uns ne l'étaient pas nécessairement pour les autres. Du reste, l'une des thèses fondamentales de *The Gothic Idol* est que l'« explosion des images » et la « privatisation du regard » au XIII[e] siècle entraînèrent une diversification des instances s'arrogeant le droit de faire, de diffuser, de consommer et de réglementer les images. Celles-ci ne sauraient donc être conçues comme de simples reflets de la situation sociale existante, car, loin d'être des outils innocents, elles sont des agents à part entière dans les stratégies idéologiques. Les œuvres d'art ne sont pas une donnée immuable à déchiffrer, comme le voudrait l'iconographie, mais une production de sens émanant des divers groupes sociaux qui manipulent les objets culturels.

Il est inévitable que la richesse même de ce livre, pensé à partir de sources extrêmement variées, laisse parfois le lecteur sur sa faim. Personnellement, j'aurais attendu une réflexion plus historiquement articulée sur le concept de « l'Autre » (quelle est, en effet, la valeur de cette notion pour une civilisation dans laquelle le « moi », ainsi que l'ont montré Michel Zink et d'autres, est en formation ?). Aussi, du côté de la réalité picturale, il aurait peut-être valu la peine de s'interroger davantage sur ce fait étrange que, dans les miniatures, les « images licites » (statues de saints, crucifix, etc.) sont investies, contrairement aux idoles, d'un niveau de réalité proche de celui des personnages « réels » qui les entourent (ceci n'ayant bien entendu rien à voir avec de l'animisme, mais avec le statut même de l'imaginaire médiéval). Enfin, alors que l'auteur prend soin de distinguer l'attitude des représentations romanes de celles de l'époque gothique face aux idoles, la fin du Moyen Age est — comme très souvent dans les études médiévales — laissée dans le flou, ce qui exclut de voir paraître des préoccupations nouvelles (je pense, par exemple, à l'accent inédit mis sur les contextes rituels, comme dans certaines illustrations de manuscrits d'histoire ancienne).

Mais ces quelques réserves sont peu de chose, face au plaisir que procure la lecture de *The Gothic Idol*, un livre exemplaire tant par sa richesse conceptuelle que par la qualité du style et de l'attention portée aux images. Michael Camille nous livre là un témoignage éclatant de ce que l'histoire de l'art n'est pas nécessairement une discipline poussiéreuse, frileuse ou désinvolte.

Brigitte BUETTNER

LIVRES REÇUS

Jeanette BEER éd., *Medieval Translators and their Craft*, Studies in Medieval Culture XXV, Medieval Institute Publications-Western Michigan University, Kalamazoo, 1989.

Brigitte CAZELLES et Charles MELA, *Modernité au Moyen Age : le défi du passé,* Droz, Genève, 1990 (Recherches et rencontres, Publications de la Faculté des lettres de Genève).

s.d. Gaston DUCHET-SUCHAUX, *Iconographie médiévale ; Image, Texte, Contexte,* Editions du C.N.R.S., Paris, 1990.

David A. FEIN, *François Villon and his Reader*, Wayne State University Press, Detroit, 1989.

Jean-Philippe GENET éd., *L'État moderne : genèse. Bilans et perspectives,* Actes du Colloque tenu au C.N.R.S. à Paris les 19-20 septembre 1989.

Donald GILLMAN éd., *Every man and Company : Essays in the Theme and Structure of the European Moral Plays,* AMS Press, New York, 1989.

Pierre GUICHARD, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles,* Presses Universitaires de Lyon, 1990.

Herbes, Drogues et Épices en Méditerranée. Histoire, Anthropologie, Économie du Moyen Age à nos jours, Actes de la Table Ronde de l'Institut de Recherches Méditerranéennes et de la Chambre de Commerce et d'industrie de Marseille, Éditions du C.N.R.S., 1990.

Étienne HUBERT, *Espace urbain et habitat à Rome du Xe siècle à la fin du XIIIe siècle,* Collection de l'École française de Rome-135, Rome, 1990.

Danielle JACQUART et Françoise MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1990.

Éd. et comm. Ria JANSEN-SIEBEN et Johanna Maria VAN WINTER, *De Keuken van de Late Middeleeuwen. Een kookboek uit de Lage Landen,* Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam, 1989.

Norris J. LACY et Gloria TORRINI-ROBLIN, *Continuations : Essays on Medieval French Literature and Language,* Summa Publications, Birmingham, Alabama, 1989.

Emanuel J. MICKEL, *Ganelon, Treason and the Chanson de Roland,* Pennsylvania State University Press, University Park-London, 1989.

William D. PADEN, *The Voice of the Troubairitz, Perspectives on the Women Troubadours,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989.

Traductions et traducteurs au Moyen Age, Actes du colloque international du C.N.R.S. organisé à Paris (I.R.H.T., 26-28 mai 1986), Éditions du C.N.R.S., Paris, 1989.

Médiévales 20, printemps 1991, pp. 123-127

INDEX DES N°s 14 à 19 — 1988 à 1990

ARTICLES PARUS

LIVRES RECENSÉS

DUPAQUIER Jacques (sous la direction de), *Histoire de la population française*. Tome I : *Des origines à la Renaissance,* P.U.F., Paris, 1988 (Paul-André Rosental). 1990, n° 19, pp. 135-138.

ÉTUDES RURALES, numéro spécial, n° 106-106, janvier-juin 1987, « Le retour des morts », éd. E.H.E.S.S., Paris (Marie-Laure Le Bail). 1989, n° 16-17, pp. 247-249.

FRUGONI Chiara, *Francesco. Un'altra storia,* Gênes, Marietti, 1988 (Alain Boureau). 1990, n° 18, pp. 125-126.

HARF-LANCNER Laurence, BOUTET Dominique (études rassemblées par), *Pour une mythologie du Moyen Age,* Paris, Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, n° 41, 1988 (Sylvie Lefèvre). 1989, n° 16-17, pp. 242-244.

HIEATT Constance B., BUTLER Sharon (édité par), *Curye on Inglysch. English culinary manuscripts of the fourteenth century (including the « Forme of Cury »),* Londres/New York/Toronto, 1985, Oxford U.P. (Bruno Laurioux). 1989, n° 16-17, pp. 237-239.

IOGNA-PRAT Dominique, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994),* éditions du Cerf, Paris, 1988 (Geneviève Buhrer-Thierry). 1990, n° 18, pp. 123-125.

LAMBERT Carole, *Le recueil de Riom et la manière de henter soutillement. Un livre de cuisine et un réceptaire sur les greffes du XVe siècle,* Montréal, 1987 *(Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires,* 20) (Bruno Laurioux). 1989, n° 16-17, pp. 239-240.

LANDES David S., *L'Heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne.* Traduit par P.-F. Dauzat et L. Evrard, Gallimard, 1987 (Alain Boureau). 1988, n° 14, pp. 137-138.

LECOQ Anne-Marie, *François Ier. Imaginaire symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française,* Macula, Paris, 1987 (Nicole Faucherre). 1988, n° 14, pp. 130-131.

LEGENDRE Pierre, *Leçons IV, suite. Le dossier occidental de la parenté.* Textes juridiques indésirables sur la généalogie, traduits et présentés par Anton Schütz, Marc Smith, Yan Thomas, précédés d'un avant-propos et d'un éloge de Mayo par Pierre Legendre, Paris, Fayard, 1988 (Alain Boureau). 1988, n° 14, pp. 134-137.

MAGDINIER Louise (traduit par), *Le livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Age,* collection « Textes », éditions du Cerf, Paris, 1989 (Odile Redon). 1990, n° 19, pp. 139-140.

MOLLAT Michel, *Jacques Cœur ou l'esprit d'entreprise au XVe siècle,* Paris, « Collection historique », Aubier, 1988 (Alain Boureau). 1988, n° 15, pp. 122-125.

MONTANARI Massimo, *Alimentazione e cultura nel Medioevo,* Laterza, Rome/Bari, 1988 (Allen J. Grieco). 1989, n° 16-17, pp. 33-234.

RUSSO Daniel, *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité (XIIIe-XIVe siècles),* Paris, La découverte/École française de Rome, 1987 (Christine Lapostolle). 1988, n° 14, pp. 131-134.

SCULLY Terence (édité par), *The Viandier of Taillevent. An edition of all Extant manuscripts,* University of Ottawa Press, 1988 (Bruno Laurioux). 1989, n° 16-17, pp. 240-241.

SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR, *L'Europe et l'océan au Moyen Age. Contribution à*

À NOS LECTEURS

Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.

Bulletin d'abonnement à retourner à :

Université de Paris VIII
PUV. Publication *Médiévales*
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

☐ Je souscris un abonnement **à deux** numéros de *Médiévales*
n° 21 et n° 22 :
France : 100 F + port 16 F
Étranger : 100 F + port 16 F — 116 F

☐ Je souscris un abonnement **à quatre** numéros de *Médiévales*
n° 21 et n° 22 :
n° 23 et n° 24 :
France : 190 F + port 32 F
Étranger : 190 F + port 32 F — 222 F

☐ Je souhaite recevoir les numéros suivants :
prix au numéro : 55 F (jusqu'au n° 15) - n° 16-17 : 110 F - à partir du n° 18 : 60 F (+ port 8 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur des Recettes PUV-Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM ______________________ PRÉNOM ______________________

Adresse ____

____

Code postal ____________________ Ville ____________________

Date : Signature :

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. 14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 434 - Dépôt légal : juin 1991 - *Imprimé en C.E.E.*

ISSN 0751-2708

SOMMAIRE

N° 20 PRINTEMPS 1991

SAGAS ET CHRONIQUES DU NORD

ESSAIS ET RECHERCHES

Prix : 60 F

CORLET, IMPRIMEUR, S.A.